Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mars 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Y a-t-il une spiritualité flamande?

Quand on considère dans son ensemble l'histoire de la spiritualité à travers l'Europe du moyen âge, on ne peut manquer d'être frappé de la place importante qu'y occupent les Pays-Bas. Par la continuité et l'ampleur qu'y présente le mouvement mystique, par le nombre et la qualité des œuvres qu'il a produites, par l'influence, enfin, qu'il a exercée sur le monde chrétien, les Pays-Bas ont été, avec l'Italie et les bords du Rhin, une des régions les plus privilégiées dans le domaine de la spiritualité.

Du XIe siècle à la veille de la Réforme, c'est un courant ininterrompu qui traverse tout le moyen âge et qui, après une courte éclipse, se prolongera dans la magnifique efflorescence du XVIIe siècle. Et ce courant n'atteint pas seulement quelques âmes d'élite; il pénètre jusqu'aux couches profondes de la population. C'est ce qui a rendu possible et nécessaire l'existence de toute une littérature mystique *en langue vulgaire*, une des plus riches qui soit, et probablement la plus ancienne de toutes.

Le succès de sectes pseudo-mystiques ou pseudo-spirituelles, comme celle des Cathares, celle des Frères du Libre-Esprit et autres, prouve lui aussi, à sa manière, combien l'idéal de la perfection était vivant parmi le peu-

ple, et que la mystique n'était pas le domaine exclusif de quelques religieux ou ermites.

Je ne crois pas qu'il soit exagéré de dire qu'au moyen âge les Pays-Bas ont été la terre d'élection de la mystique chrétienne.

D'où vient cette situation privilégiée?

Faut-il l'attribuer à des circonstances historiques plus heureuses? La vie contemplative, pour qu'elle puisse s'épanouir, exige normalement le repos et la tranquillité. Est-ce que les Pays-Bas, au moyen âge, ont connu des temps plus tranquilles qu'ailleurs? Il ne le semble pas. Les guerres et les épidémies n'ont pas manqué. Dira-t-on peut-être que ce sont précisément les malheurs du temps qui, en rejetant les âmes vers Dieu comme vers leur unique refuge, ont provoqué la floraison de la vie mystique? Mais il ne paraît pas que sous ce rapport les Pays-Bas se soient trouvés dans une situation exceptionnelle : en d'autres régions on a eu à souffrir tout autant, sinon davantage.

Faudra-t-il admettre, alors, qu'il y a dans la race quelque chose de plus religieux? Je sais tout ce qu'une telle question peut soulever de difficultés, et même de passions. Il est certain, toutefois, que, de nos jours encore, les populations des campagnes flamandes se distinguent par leur foi profonde et leur attachement à la religion; et il faut en dire autant des provinces catholiques de la Hollande actuelle, le Brabant et le Limbourg : leur piété est proverbiale.

C'est, du reste, un trait qui, de tout temps, a frappé les observateurs étrangers. Je citerai *quelques témoignages*, glanés, de-ci de-là, au long de l'histoire.

Voici d'abord un Allemand : l'abbé Théofrid d'Echternach (1083-1110). Appelé dans l'île de Walcheren pour apaiser un conflit, il eut l'occasion de voir de près les Zélandais. Il admire ces hommes magnifiques, à la haute stature, au jugement droit et au cœur intrépide, qui ne reculent devant personne, si ce n'est devant Dieu :

« *Nullo humano, sed divino terrore, viri ea formae pulchritudine et corporum proceritate ac sapientiae magnitudine praediti, ut qui eos ignoraret, non ex una gente, sed ex toto terrarum orbe electos iudicaret;... gens aspera, audax, bellicosa, quae numquam ferro edomari potuit.* » Puis il ajoute : « Il n'y a que la foi qui arrive à dompter la rudesse de leur caractère. C'est, je pense, la raison pour laquelle Dieu opère tant de prodiges chez eux : *aliter efferae gentis non emollitur duritia* (1). »

Quand l'évêque Foulque de Toulouse, chassé de son siège par les Albigeois, vint en 1212 se réfugier au pays de Liége, il crut, selon sa propre expression, être entré dans la Terre promise. Partout sur les bords de la Meuse il rencontrait des vierges, des femmes du monde, des recluses, qui menaient une vie plus angélique qu'humaine et étaient favorisées des grâces mystiques les plus insignes (2).

Jacques de Vitry avait été témoin du même spectacle. Lors de son voyage en Italie, en 1216, il fit la connaissance du cardinal Hugolin et de saint François d'Assise; il ne manqua pas de leur parler de ce qu'il avait vu aux Pays-Bas. Ses récits enthousiasmèrent le fondateur des Frères Mineurs, si bien qu'au Chapitre général de l'Ordre, tenu en 1217, celui-ci déclara choisir comme champ d'apostolat ce coin de la province de France ou de Paris « in qua est catholica gens, maxime quia inter alios catholicos sancte Ecclesie reverentiam magnam exhibent Corpori Christi (3). »

A la même date, maître Olivier de Cologne fait une remarque analogue à propos des Frisons, parmi lesquels il était venu prêcher la croisade. Quinze mille d'entre

(1) Voir les textes réunis par le R. P. Willibr. Lampen, O. F. M., dans *Ons Geestelijk Erf*, II, 1928, pp. 214-218.

(2) Cf. *Prol. in Vitam B. Mariae Oigniacensis* (*Acta Sanct.*, éd. Palmé, t. V Junii, pp. 547-549).

(3) Voir, à propos de ce texte, l'étude du R. P. A. Callebaut, O.F.M., dans l'*Archivum Franc. Hist.*, XIX, 1926, pp. 530-558.

eux venaient d'arborer la croix. « C'est, écrit Olivier au cardinal Robert de Courçon, une race à l'âme naturellement guerrière et qui ne tremble devant le glaive de qui que ce soit. Jamais on ne les verra s'enrôler au loin dans les milices étrangères, si ce n'est sous la bannière du Christ. Ils sont la terreur des Sarrasins ; car en Terre Sainte la fuite leur semble une honte, et ils ne connaissent d'autre alternative que de vaincre ou de sacrifier généreusement la vie pour la gloire éternelle (1). »

On me dira peut-être que Foulque de Toulouse, Jacques de Vitry et Olivier de Cologne n'ont guère été en contact qu'avec une élite de la population, à savoir le milieu extatique des premières béguines et celui des croisés, tous deux quoique à divers degrés particulièrement accessibles à l'exaltation religieuse.

Mais voici le jugement plus rassis d'un naturaliste et d'un géographe : Barthélémy l'Anglais. Dans son *De proprietatibus rerum*, achevé vers 1250, il a inséré tout un traité de géographie humaine. A propos des différentes provinces des Pays-Bas, il a soin de noter les principaux traits de caractère qui distinguent les habitants. Ceux du Brabant — et sous cette dénomination il englobe aussi le Limbourg et le pays de Liége — se font remarquer par leur charité, leur dévotion, et leur bon cœur : « gens benefica, devota et benigna ». Les Flamands, race prospère, robuste et prolifique, ont une piété tendre et sensible, un abord jovial, une allure posée : « *gens... affectu pia, affatu blanda, gestu matura* ». Pour les Zélandais et les Hollandais, il signale pareillement leur caractère religieux : « *gens devota Deo;... circa cultum Dei devota* (2) ».

Ce n'est pas qu'à cette époque, pas plus que de nos

(1) Texte publié par Dom U. Berlière, O.S.B., dans la *Revue Bén.*, XXVII, 1910, pp. 522-524.

(2) Les textes ont été réunis par le R. P. Willibr. Lampen, O.F.M., dans *Ons Geestelijk Erf*, I, 1927, pp. 59-60. Ils sont empruntés au livre XV du *De proprietatibus rerum*, intitulé *De provinciis*.

jours, ils fussent sans défauts. Jacques de Vitry nous a conservé la série des épithètes peu flatteuses que les étudiants de l'Université de Paris, dans leurs disputes, jetaient à la face de leurs compagnons originaires des Pays-Bas (1).

Il n'en reste pas moins qu'aux yeux des observateurs étrangers le sentiment religieux était particulièrement vivant dans l'âme de nos populations du Nord.

Au XVII[e] siècle l'impression produite sur les visiteurs n'est guère différente. Qu'ils viennent de l'Espagne catholique ou du Royaume très chrétien, ils sont frappés par la piété des habitants. Témoin l'augustin espagnol Barthélémy de los Rios, qui, dans sa *Hierarchia Mariana*, publiée à Anvers en 1641, nous parle des « *Belgarum ad omnem pietatis rationem mollissima pectora* » ; et ailleurs : « *ad pietatem pronissima Belgarum indoles* (2) ». Témoin encore le savant Mabillon, qui, au cours d'un voyage littéraire à travers les Flandres, écrivait à un de ses confrères, à la date du 29 octobre 1672 : « Les habitants sont d'un bon naturel, portés à la dévotion jusqu'à la superstition (3). »

Quoi qu'il en soit de ces constatations, il est certain que la vie spirituelle, voire la vie mystique, a trouvé aux Pays-Bas, durant tout le cours du moyen âge, un terrain favorable et qu'elle y a pris un développement incomparable. C'est ce développement que nous allons tâcher d'étudier ensemble dans ces conférences sur la spiritualité flamande du moyen âge.

(1) Jacques de Vitry, *Historia occidentalis*, c. VII (éd. Douai, 1597, p. 278) : « Theutonicos furibundos et in conviviis suis obscenos dicebant;... Brabantios viros sanguinum, incendiarios, rutarios et raptores (allusion aux routiers brabançons), Flandrenses superfluos, prodigos et conversationibus deditos, et more butyri molles et remissos appellabant. » Anglais, Français, Normands, Poitevins, Bourguignons, Bretons, Lombards, Romains, Siciliens reçoivent tour à tour des qualificatifs du même genre.

(2) *Hierarchia Mariana*, l. II, c. VIII, Anvers, 1641, pp. 120, 121.

(3) Cf. *Ons Geestelijk Erf*, II, 1928, pp. 100-103.

Et d'abord, commençons par circonscrire exactement le sujet que nous aurons à traiter.

Que faut-il entendre par spiritualité flamande ?

J'emploie à dessein le terme plus général de *spiritualité* plutôt que celui de *mystique*, qui me paraît trop restreint. La mystique au sens strict ne désigne que les phases supérieures de la vie spirituelle. La *spiritualité*, au contraire, embrasse à la fois ses degrés inférieurs, l'ascèse, et son épanouissement suprême, la mystique. Et c'est bien la vie spirituelle dans tout son ensemble que nous désirons connaître.

Le terme de spiritualité a, de plus, cet avantage, qu'il peut désigner aussi bien la *doctrine* spirituelle telle qu'elle est exposée dans les traités d'ascèse et de mystique, que la *pratique* même de la vie spirituelle, la spiritualité vécue. L'une et l'autre devront faire l'objet de nos investigations. Une histoire de la spiritualité, digne de ce nom, ne devra pas se cantonner dans l'étude des auteurs spirituels; il faudra montrer aussi comment les principes énoncés par les maîtres ont été appliqués dans la réalité vivante.

Pour être complet nous devrons donc consulter non seulement les œuvres des mystiques, mais aussi les nombreuses biographies de saints personnages et autres documents historiques qui sont parvenus jusqu'à nous ; tâcher enfin de savoir ce qu'a été la vie intérieure de la foule anonyme de tous ceux qui, dans l'obscurité du cloître ou au milieu du monde, ont aspiré à la perfection.

Bref, c'est une véritable histoire du mouvement spirituel dans tout son ensemble qu'il s'agirait d'établir. Et cela, pour les Pays-Bas du moyen âge.

Il ne faudrait pas, en effet, que le terme de spiritualité *flamande* donnât le change. Nous serons obligés de prendre ce mot dans une acception aussi large que possible. Ce n'est pas seulement de la Flandre proprement

dite, c'est-à-dire de l'ancien comté de Flandre, qu'il sera question. Je dirais même volontiers qu'il n'en sera question que fort peu. Dans l'histoire de la spiritualité des Pays-Bas au moyen âge, la Flandre au sens strict n'occupe qu'une place restreinte. Est-ce en raison de la grande prospérité matérielle dont elle a joui dès le XIII[e] siècle? Cette prospérité a-t-elle contribué à donner à son génie quelque chose de plus sensuel? Est-ce pour un autre motif? Toujours est-il qu'à aucun moment, si ce n'est peut-être au XII[e] siècle, le comté de Flandre n'a joué un rôle — je ne dis pas prépondérant — mais même de quelque importance dans le développement de la spiritualité dans les régions du Nord. Le vrai foyer du mouvement se trouve ailleurs; ce sera, suivant les époques, le pays de Liége, ce sera le Brabant, ce sera la vallée de l'Yssel.

Quand nous parlerons de « spiritualité flamande », cette expression sera pour nous simplement synonyme de « spiritualité des Pays-Bas ». Et par *Pays-Bas* nous entendrons les Pays-Bas tels qu'ils étaient à peu près au moyen âge, — donc, en gros, la Hollande et la Belgique réunies. Il est difficile de leur assigner des limites précises; c'est seulement en 1543, au terme de l'histoire que nous aurons à raconter, que les diverses provinces dont ils se composent ont constitué une unité politique parfaitement homogène. Mais dès le début elles ont formé, ou tendaient à former, une certaine unité de civilisation, qui suffit à notre dessein et qui seule importe. Les frontières en demeurent quelque peu indécises; elles sont au-dessus des limites politiques, ethnographiques, et j'ajoute : linguistiques.

Je crois, en effet, que l'historien de la spiritualité des Pays-Bas n'a le droit de se désintéresser d'aucune langue. Qu'il s'agisse du latin, du flamand, du roman ou de quelque autre langue vulgaire que ce soit, toutes s'imposent également à son attention et à son estime.

Pour prévenir toute équivoque, il sera bon de se rap-

peler qu'ici encore, quand il est question de langue, le terme *flamand* doit s'entendre au sens le plus large. Il désigne, non pas le dialecte particulier aux deux provinces actuelles de Flandre occidentale et orientale, mais ce que nous nommons aujourd'hui le néerlandais ou hollandais, et qui s'appelait au moyen âge le *thiois*, terme générique qui embrasse tous les dialectes germaniques parlés aux Pays-Bas.

On voit donc tout ce que recouvre l'expression « spiritualité flamande du moyen âge ». Reste à en fixer les limites *chronologiques*. Pour étudier le mouvement spirituel aux Pays-Bas durant le moyen âge, où faut-il commencer ? où faut-il s'arrêter ?

Il me semble qu'il faut prendre pour point de départ le moment où les diverses manifestations du sentiment religieux prennent assez de consistance et d'ampleur pour qu'on puisse parler vraiment d'un *mouvement*. Il va sans dire qu'il est impossible de fixer à une année près, ou même à plusieurs années près, les débuts d'un courant spirituel. J'ai cru néanmoins que les faits tels que je les ai observés invitaient à situer d'une façon approximative vers le *milieu du XI^e^ siècle* le commencement du mouvement spirituel aux Pays-Bas. Au jugement des historiens les plus éminents de la spiritualité médiévale, la fin de ce siècle fournit, du reste, la meilleure ligne de démarcation entre le haut et le bas moyen âge dans l'ensemble de l'Europe occidentale (1).

Où finit le bas moyen âge ? Problème souvent débattu et de nature à soulever bien des discussions ! Admettons que le moyen âge spirituel, ou, si l'on préfère, la période de transition qui le termine, se prolonge bien avant dans le XVI^e^ siècle, jusqu'à la veille des troubles politico-religieux qui brisèrent l'unité religieuse du pays et séparèrent le Nord du Sud. Désormais, c'est une ère nou-

(1) Cf. Dom A. Wilmart, O.S.B., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, pp. 59-63, 506-507.

velle qui commence : les ouvriers de la Contre-Réforme vont entrer en scène.

Si l'on veut un point de repère, que l'on prenne l'année 1566 qui vit l'explosion des fureurs iconoclastes, signal de la révolution qui allait éclater. On eût dit que le bris des images n'était que le symbole d'une rupture plus profonde : la rupture avec tout un passé spirituel de foi simple et confiante; dans les âmes aussi il y eut quelque chose de brisé.

Pour simplifier, disons donc que la spiritualité flamande du moyen âge est ce vaste mouvement spirituel, qui, dans les anciens Pays-Bas, s'étend des environs de l'année 1050 jusque vers 1566.

Mais ici surgit aussitôt une autre question : *y a-t-il une spiritualité spécifiquement flamande?* En d'autres termes : peut-on parler vraiment d'une *école flamande* de spiritualité au moyen âge?

Qui dit école, dit une certaine unité ou continuité. Qu'il y ait eu unité *géographique* et continuité *dans le temps*, la chose ne saurait faire de doute. En ce sens, personne ne contestera qu'on n'ait parfaitement le droit de parler d'école flamande. On pourrait même soutenir sans exagération qu'à ce point de vue elle est plus une et plus compacte que n'importe quelle autre école.

Est-il possible d'aller plus loin? Peut-on dire qu'au cours de ces cinq siècles il y a eu aussi unité et continuité *de doctrine et de tendances* dans la spiritualité flamande? Posée en ces termes, il me semble que la question ne peut être résolue que par la négative. Non, il n'y a pas eu d'école flamande qui, dans son enseignement, ses méthodes et son esprit, soit demeurée identique à elle-même depuis le milieu du XI^e^ siècle jusqu'à la veille de la Réforme.

Ceux qui ont paru avancer le contraire n'ont pas considéré le mouvement dans tout son ensemble : ils n'ont eu en vue qu'une période déterminée ou un groupe déterminé; un peu à la manière de M. Bremond qui a

décoré du nom d'*École française* par excellence un des groupes d'auteurs spirituels qui ont fleuri en France au XVII[e] siècle.

C'est ainsi que la plupart des manuels, quand ils parlent d'école flamande, n'entendent désigner que le groupe homogène des écrivains de la « moderna devotio ». Eux seuls, au dire d'un auteur récent (1), ont droit au titre de « mystiques flamands », c'est-à-dire spécifiquement flamands; les autres sont des « mystiques de Flandre », originaires des Pays-Bas et porteurs d'un nom thiois, il ne sont pas des « mystiques flamands ». — Je ne conteste pas qu'on ne puisse à bon droit réserver à un groupe déterminé la dénomination d'*école flamande par excellence*. Mais alors on se heurte à la difficulté de savoir lequel des groupes est le plus représentatif et incarne davantage l'esprit flamand.

Ruysbroeck est un sommet, mais un sommet solitaire. Il serait exagéré d'en faire le centre autour duquel tout converge. Il ne fait pas l'unité de la spiritualité des Pays-Bas. En somme, il n'y a pas eu d'école unique : il y en a eu cinq ou six, qui se sont succédé et croisées, et qui toutes sont largement tributaires d'influences venues de l'étranger.

Il est vrai qu'un auteur de grand mérite, le R. P. J. van Mierlo, S. J., a signalé dans une étude remarquable un certain nombre de traits qui distingueraient la mystique ou spiritualité des Pays-Bas (1). Les voici :

1° Les spirituels des Pays-Bas ont une tendance accusée à la spéculation.

2° En conséquence, ils sont moins portés vers le côté affectif des choses.

3° Dans leurs spéculations, ils s'arrêtent de préférence aux rapports les plus élevés entre l'âme et Dieu, qu'ils

(1) Edm. Bruggeman, *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français*, Lille, 1928, pp. 21-22.

(2) Dans *Ons Geestelijk Erf*, I, 1927, pp. 13-25.

étudient dans l'esprit de l'idéalisme néoplatonicien, plutôt que de celui de l'aristotélisme thomiste.

De là, 4°, l'importance qu'ils donnent à la doctrine de l'exemplarisme divin et de notre préexistence éternelle dans les idées divines.

5° Ils aiment à rappeler que notre vie créée doit se mouvoir sur le rythme de la vie trinitaire, attendu que notre âme porte en elle l'image des divines Personnes.

6° Ils ont un sentiment très vif de notre dépendance absolue vis-à-vis de Dieu.

7° Ils insistent volontiers sur la nécessité de conformer en tout notre volonté à celle de Dieu, et de renoncer à notre volonté propre.

8° Enfin, ils placent au centre de leurs préoccupations le Christ Jésus, qui n'est pas seulement pour eux un modèle à imiter, mais qui continue mystiquement sa vie en chacun de nous comme en ses membres.

Ces traits sont-ils vraiment caractéristiques de la spiritualité flamande considérée dans son ensemble?

Évidemment non. Le savant auteur est lui-même le premier à reconnaître qu'ils ne s'appliquent, en réalité, qu'à l'école du XIV^e^ siècle, et, tout au plus, à celle du XIII^e^. Il est trop clair, par exemple, que la tendance spéculative est totalement absente de la « moderna devotio », et qu'une des notes les plus saillantes de cette dernière est précisément la réaction contre la spéculation. « Quid nobis de generibus et speciebus?... Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare? » (*Imit.*, l. I, ch. 3 et 1.)

Je renonce, pour ma part, à découvrir le dénominateur commun, susceptible de ramener à l'unité la diversité des doctrines et des tendances qui se sont fait jour sur le sol des Pays-Bas au cours du moyen âge. Je ne leur trouve d'autre fonds commun que celui de la spiritualité catholique.

Cela revient à dire que, dans ses lignes générales, la spiritualité des Pays-Bas *n'a rien de spécifiquement fla-*

mand. Placés à l'entrecroisement de deux grandes civilisations et dépourvus de frontières naturelles, les Pays-Bas ont toujours été largement ouverts aux grands courants d'idées qui ont remué l'Europe du moyen âge. Ce sont ces courants qui ont donné le ton, et qui, plus forts que les tendances particularistes, ont modifié successivement l'aspect du mouvement spirituel.

C'est seulement à certains détails que l'on reconnaît le tempérament national. Que l'on prenne, par exemple, les deux institutions religieuses les plus caractéristiques des Pays-Bas au moyen âge : les Béguines et les Frères de la Vie commune. Ce sont des groupements libres, sans vœux. On y retrouve sans peine cet amour de l'indépendance, que Barthélémy l'Anglais signalait déjà comme un des traits distinctifs de la race.

L'évêque d'Anvers, Jean Malderus († 1633), faisait déjà remarquer combien l'institut des béguinages répond au caractère flamand. « Ce peuple, écrivait-il, est ami de la liberté; il se laisse plus facilement persuader que contraindre. Quoiqu'il soit plus méritoire de se lier pour toujours à Dieu par les vœux de chasteté, d'obéissance et de pauvreté, les femmes de Flandre préfèrent généralement accomplir librement ce qu'autrement elles seraient tenues de faire par vœu. Elles aiment mieux vivre jusqu'à la fin de leurs jours dans la chasteté sans y être contraintes, que de le faire en vertu d'un engagement : obéir simplement tout le long de leur vie, que de faire profession d'obéissance; faire un usage modéré de leur fortune et en abandonner souvent une part pour les bonnes œuvres, que d'y renoncer une fois pour toutes et de se mettre dans l'impossibilité de pratiquer librement la pauvreté. Bref, par les mérites d'actes libres souvent répétés, elles rachètent ce qui leur manque du côté des fruits attachés à l'émission des vœux (1). »

(1) Texte cité par M. l'abbé L. Philippen, dans *Ons Geestelijk Erf*, III, 1929, p. 169.

Il n'est pas jusqu'aux nuances de caractère qui distinguent entre elles les diverses provinces des Pays-Bas, dont on ne retrouve le reflet dans l'histoire de la spiritualité flamande.

Un Brabançon ne ressemble pas à un Flamand. Pour s'en convaincre, il n'est que de comparer les Primitifs de la Flandre proprement dite avec ceux du Brabant. Tandis que les premiers sont plus matériels, l'art des seconds est plus spiritualiste; il a quelque chose de plus intellectuel. On en a fait récemment la remarque : « A placer en regard des peintres comme Van Eyck, Memlinc, et d'autre part Van der Weyden et Thierry Bouts, on perçoit chez les brabançons une incontestable supériorité intellectuelle et spirituelle : je ne sais quelle pureté, quelle fluidité de matière, qui ne se retrouve guère dans les œuvres flamandes au sens strict (2). »

Ce n'est pas tout à fait par hasard que la Flandre n'a pas eu d'école mystique à proprement parler, et que l'école spéculative du XIV[e] siècle a fleuri principalement, on peut même dire exclusivement, dans le Brabant. Ruysbroeck, Jean van Leeuwen, Hadewych, Béatrix et Nazareth, étaient Brabançons.

De même, ce n'est pas sans raison que la « moderna devotio » a pris naissance au nord du Rhin. N'est-il pas remarquable que durant tout le moyen âge les provinces septentrionales des Pays-Bas n'ont pas produit un seul théologien de renom? Le Hollandais, en général, n'a pas le tempérament spéculatif. Esprit positif, volontiers calculateur, il aime à ne procéder qu'avec méthode. Il a, du reste, le génie de l'organisation. La « moderna devotio » est parfaitement adaptée à son caractère. C'est une spiritualité prudente, méthodique, ennemie des spéculations et des aventures, toute tournée vers la pratique.

(2) L. van den Bossche, *L'inspiration religieuse dans la peinture flamande* (*Études Carmélitaines*, 1933, vol. II, p. 94). — Dans le domaine politique, c'est également le Brabant qui détient l'hégémonie aux XIII[e]-XIV[e] siècles.

L'on serait même tenté d'y voir un mouvement purement autochtone, si l'étude des faits contemporains ne forçait à reconnaître qu'ailleurs aussi le vent commençait à souffler dans la même direction, et que, somme toute, la « moderna devotio » est un produit du temps, encore plus que de la race.

Cette compénétration des deux influences, celle de la race et celle, plus agissante, des grands courants internationaux, se fait sentir à toutes les périodes du mouvement spirituel aux Pays-Bas. C'est elle qui va nous en expliquer les grandes divisions. Ce que nous avons à étudier n'est autre chose, en effet, que la réaction de l'âme flamande sous les grands souffles de l'Esprit, qui ont passé sur le monde, sous les souffles aussi de la raison humaine, souffles moins élevés et moins purs, mais dont la Providence a su tirer un merveilleux profit.

Les grandes divisions

Comme nous l'avons dit, la spiritualité flamande au moyen âge se décompose en cinq ou six écoles distinctes. Nommons-les tout de suite. Ce sont :

1° l'école *bénédictine*, qui occupe la seconde moitié du XI^e^ et tout le XII^e^ siècle;

2° l'école *cistercienne*, qui remplit le XIII^e^ siècle;

3° l'école *spéculative*, qui correspond à la majeure partie du XIV^e^ siècle et culmine en la personne de Ruysbroeck;

4° la « *moderna devotio* », qui s'étend des environs de l'année 1380 jusqu'à la fin du XV^e^ siècle;

5° l'école *cartusienne*, contemporaine de la précédente, et très voisine d'esprit;

6° enfin, le dernier rayonnement, dans la première moitié du XVI^e^ siècle; ici les manifestations de la vie spirituelle se font si variées qu'il devient malaisé de déterminer la direction dominante; jusqu'à plus ample

informé, le mieux sera peut-être de les grouper autour de la *Perle évangélique* et du cercle d'Oisterwijk.

C'est dans ces mouvements que s'expriment les principales réactions qu'ont provoquées sur le sol des Pays-Bas les grands courants créés par saint Benoît, saint Bernard, saint Bruno d'un côté, par la scolastique et le nominalisme de l'autre.

Entre ces diverses écoles, nulle cloison étanche; elles agissent l'une sur l'autre, et même après qu'elles ont disparu de la scène, elles continuent à exercer sur l'âge qui vient une influence discrète; elles se survivent par certaines de leurs tendances secondaires, qui, dans la période suivante, prennent une importance nouvelle; et parfois on voit revivre leur esprit à plusieurs siècles de distance.

Rien de plus instructif à cet égard que l'attitude de la « moderna devotio » vis-à-vis de Ruysbroeck. Il serait difficile d'imaginer opposition plus tranchée quant à la note générale. D'un côté, toutes les audaces de la spéculation et les ravissements de l'extase; de l'autre, l'allure lente, précautionnée, d'une spiritualité toute pratique et repliée sur elle-même. Et pourtant les Dévots modernes entourent Ruysbroeck de tout leur respect. S'ils ne le prennent pas pour maître, ils le vénèrent du moins comme leur ancêtre lointain. S'ils n'osent le suivre dans ses envolées mystiques, ils aiment à butiner dans les parterres plus humbles de sa doctrine ascétique.

On eût pu croire que depuis l'avènement de la « moderna devotio », le véritable esprit de l'aigle de Groenendael était mort à jamais; l'humanisme et la Renaissance auraient dû l'étouffer. Et voilà qu'après deux siècles de silence, il ressuscite dans la *Perle évangélique* et dans l'œuvre de Louis de Blois. On peut même dire que c'est seulement à partir du XVI^e^ siècle qu'il commence sa marche triomphale à travers l'Europe mystique.

Pour dénommer chacune des périodes que nous avons distinguées, j'ai adopté comme étiquette le nom d'une

école. Cette distribution — est-il besoin de le dire? — n'a que la valeur d'un schéma. Elle ne prétend nullement exprimer toute la richesse de vie et la variété de nuances qui se rencontrent dans un siècle.

J'ai voulu simplement indiquer la direction prédominante. Les dénominations sont empruntées en général aux groupements religieux qui, dans le période donnée, m'ont paru exercer le plus d'influence. Elles n'excluent pas l'existence d'autres groupements, souvent très importants, mais qui, dans le domaine spécial de la spiritualité flamande du moyen âge, n'ont tenu qu'une place secondaire.

Si l'on voulait caractériser d'un mot la doctrine et les tendances propres à chaque école, on pourrait dire que l'école bénédictine est plus *dogmatique*, l'école cistercienne plus *affective*, l'école du XIV^e^ siècle plus *spéculative*.

J'entends par là que la spiritualité des Bénédictins, prédominante aux XI^e^ et XII^e^ siècles, se nourrit avant tout du dogme, et du dogme abstraction faite des spéculations théologiques qui s'y surajoutent : c'est-à-dire qu'elle est à base scripturaire et patristique.

La piété cistercienne, sous l'influence de saint Bernard, s'est orientée davantage vers l'amour. Quant à la spiritualité de Ruysbroeck et de ses contemporains, elle cherche principalement son inspiration dans les grandes thèses de la théologie spéculative. Bien loin d'être en opposition avec la scolastique, comme on l'a prétendu parfois, elle en est au contraire l'épanouissement suprême.

Les deux écoles qui se partagent le XV^e^ siècle ont ceci de commun qu'elles sont toutes *pratiques*. La dernière période, par la multiplicité de ses directions, semble défier toute caractéristique, à moins que l'on ne veuille la caractériser par cette variété même.

On pourrait noter encore que les trois premières écoles s'apparentent en ceci, qu'elles sont plus *mystiques*, tan-

dis que l'*ascèse* prédomine dans les trois dernières. Le mouvement spirituel du moyen âge aux Pays-Bas se trouve ainsi divisé en deux grandes époques; dans la première, ce sont les provinces du Sud qui sont à la tête, dans la seconde, ce sont les provinces du Nord. L'année 1381, qui marque à la fois les derniers jours de Ruysbroeck et l'apogée de la prédication de Gérard Groote, pourrait servir de ligne de partage. Année mémorable qui, selon toute probabilité, vit la rencontre de ces deux hommes, qui semblent l'incarnation des deux tendances divergentes de la spiritualité flamande au moyen âge.

Tel est, dans ses grandes lignes, le programme que nous aurons à poursuivre.

Mais est-il possible, dès à présent, de tracer du mouvement spirituel au Pays-Bas un tableau qui ait quelque chance de répondre à la réalité?

Vouloir, dès maintenant, écrire une histoire détaillée et en tout point définitive de la spiritualité flamande, serait en effet une gageure. Les études médiévales en matière d'ascèse et de mystique en sont encore à leurs débuts.

Trop de problèmes attendent encore une solution, et les travaux d'approche sont à peine engagés. Pour s'en tenir à la littérature spirituelle, il faudrait commencer par faire l'inventaire de tous les auteurs, de leurs ouvrages, des manuscrits qui les ont conservés, des éditions ou traductions qui en ont été faites, etc. Sur ce terrain, nous ne possédons encore rien qui puisse être comparé au merveilleux instrument de travail qu'est le *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, de M. l'abbé P. Glorieux. La *Bibliotheca Neerlandica Manuscripta*, de M. le professeur de Vreese, fruit de tant d'années de labeur et de recherches à travers toutes les bibliothèques de l'Europe, ne répond que trop, hélas! à son titre : elle demeure manuscrite!

Après cela, il faudrait étudier chacun de ces auteurs

en particulier, sa doctrine, ses sources, son influence, les traits qui le rapprochent ou le séparent de ses contemporains, de ses prédécesseurs et de ceux qui le suivent.

Ces travaux d'analyse achevés, on pourra songer à une synthèse de la littérature spirituelle des Pays-Bas, et, conséquemment, à une synthèse du mouvement spirituel dans ces régions. Puis, à supposer que pour les autres pays de l'Europe les travaux seront alors aussi avancés, il deviendra loisible de mesurer la place exacte qui revient aux Pays-Bas dans l'ensemble de la spiritualité chrétienne, et de déterminer quelles sont les doctrines, les méthodes, les tendances qui ont été créées ou mises en circulation par les spirituels flamands.

Évidemment, ce n'est pas là l'œuvre d'un jour, ni même d'un seul homme. Pour la rendre possible et en hâter l'achèvement, un certain nombre de religieux et de membres du clergé séculier, tant en Hollande qu'en Belgique, se sont groupés et ont fondé en 1927 une revue spéciale, *Ons Geestelijk Erf* (Notre patrimoine spirituel), consacrée exclusivement à l'histoire de la spiritualité flamande depuis les origines jusqu'à la veille de la Révolution française.

En marge de la revue on a organisé une double série d'éditions de textes. La première, intitulée *Bloemen van Ons Geestelijk Erf*, s'adresse à un public plus large et a pour but de mettre à la portée du grand nombre les plus beaux morceaux de la spiritualité des Pays-Bas; c'est plutôt une œuvre de vulgarisation. La seconde, de caractère strictement scientifique, comprend des éditions critiques (*Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*). Trois volumes ont paru jusqu'ici : les deux premiers sont consacrés au chef-d'œuvre d'Harphius, le *Miroir de la Perfection*; le troisième contient une nouvelle édition des Lettres de Gérard Groote.

Enfin, pour compléter l'organisation des études spirituelles, rédacteurs et collaborateurs de la revue tiennent tous les deux ans un Congrès de mystique, destiné surtout à coordonner et à stimuler les recherches.

Fervet opus, c'est le cas de le dire. Et pourtant nous sommes encore loin de la réalisation définitive. Il faudra encore de longues années avant qu'il soit possible d'écrire une histoire générale de la spiritualité des Pays-Bas.

En attendant, comme travaux d'ensemble capables d'orienter quelque peu les profanes dans ce vaste domaine, il n'y a à mentionner que la belle *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, du chanoine Auger, publiée en 1892 dans les Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Encore qu'elle ait un peu vieilli, il y a toujours intérêt, néanmoins, à la consulter.

Pour la littérature en langue flamande, on trouvera tout l'essentiel dans la *Beknopte Geschiedenis van de Oud-en Middel-Nederlandsche Letterkunde* (Histoire succincte de la littérature flamande au moyen âge), du R. P. J. van Mierlo, S. J. (2e édition en 1932). Outre l'avantage d'être écrite par un maître, elle a celui d'être complètement à jour.

Si l'on veut un exposé plus rapide, on pourra recourir au brillant essai, œuvre toute bouillonnante de jeunesse, de M. Edmond Bruggeman, *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français*, Lille, 1928.

Ces études — je n'ai pas besoin d'y insister — ne pourront et ne veulent être qu'une introduction, une simple esquisse, dans laquelle je tâcherai de présenter aux lecteurs de *La Vie Spirituelle*, avec toute l'exactitude possible, l'histoire du mouvement spirituel aux Pays-Bas, telle que l'état actuel de nos connaissances permet de l'entrevoir.

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) Sur le mouvement des études mystiques en Hollande et en Belgique, cf. *La Vie Spirituelle*, juin 1932, Supplément, pp. 168-190.

De la multiplication miraculeuse des biens

Comedent et supererit.
(IV Reg., IV, 43.)

L'expression courante est « multiplication des aliments » ou « de la nourriture ». « Des biens » est plus exact, car on cite des cas de multiplication de boisson et même de denrées non consommables. Le chapitre où il est traité de ce genre de miracles, dans l'ouvrage célèbre de Benoît XIV sur la canonisation, est intitulé « De rerum multiplicatione ».

Quels que soient les mots qu'on choisisse, il s'agit d'un des prodiges les plus étonnants de l'hagiographie, et, en même temps, l'un des plus difficiles à repousser, si l'on se cantonne sur le terrain de l'histoire, sans permettre d'intervenir à aucun préjugé philosophique.

L'objet des notes qui vont suivre est de rappeler quelques-uns des faits de cette nature, choisis parmi les plus récents de l'hagiographie catholique; puis, suivant une méthode adoptée dans les études précédentes (*Lévitation*, *Les Hommes-Salamandres*, *La splendeur corporelle des saints*), de comparer ces faits à des faits réellement ou apparemment analogues qui appartiennent à d'autres traditions.

Je dois répéter ici ce que j'ai dit, dans l'étude sur la luminescence des saints, de l'insuffisance de mon travail. Je demande qu'on ne prenne pas cette remarque

pour une formule de modestie conventionnelle : c'est, malheureusement, à une réalité que je fais allusion.

Cette étude est insuffisante, avant tout, parce que l'enquête qui en forme la base est incomplète : incomplète en largeur comme en profondeur. Il faudrait, pour traiter le sujet d'une manière compétente, avoir compulsé plus de documents que je n'ai fait ; il faudrait, aussi, n'avoir eu recours qu'à des documents originaux; il faudrait, enfin, avoir tenté une enquête sur des faits actuels inédits.

J'avais pensé différer la publication d'un travail dont j'ai tant de raisons de n'être pas satisfait jusqu'au jour où je pourrais apporter une étude solide et concluante. Comme je ne suis pas sûr de pouvoir jamais faire mieux, je me décide à soumettre une fois de plus un simple essai, dans l'espoir que j'aurai posé des jalons utilisables pour des chercheurs mieux outillés et plus capables.

Comme précédemment, je demande à ceux de mes lecteurs qui pourraient m'apporter des faits nouveaux ou des confirmations de faits anciens, de me faire part de ce qu'ils savent. Toutefois, je crois devoir attirer l'attention de mes correspondants éventuels sur ceci : je ne désire d'information complémentaire que sur des traditions très circonstanciées (dates, lieux, récits de première main). Tout le reste ne ferait que grossir une documentation déjà abondante et dont j'ai volontairement négligé les neuf dixièmes.

*
* *

Au moment de commencer cette étude, j'écrivis au R. P. Herbert Thurston, dont on connaît la compétence en matière de merveilleux hagiographique. Par une curieuse coïncidence, le savant Jésuite venait de terminer sur cette question un article destiné à la revue *Month*, et il avait l'obligeance de m'en envoyer une épreuve. De cet article (*The Multiplication of Food*), lequel fait partie

de la série *Some physical Phenomena of Mysticism*, parue dans *Month* depuis 1919 (et se trouve dans le numéro de novembre 1933 de cette revue), j'ai tiré grand profit. J'y ai trouvé des faits que je ne connaissais pas et qui m'ont orienté vers des recherches nouvelles. Pour d'autres, dont les sources m'étaient inaccessibles, je les ai reproduites tels que les donne le R. P. H. Thurston, sachant avec quelle confiance on peut accepter les citations de cet auteur, à l'esprit si loyal, si prudent, je dirais même : si prudemment sceptique.

*
* *

Si je donne ici, tel quel, un travail dont je viens de dire les faiblesses, c'est que je crois le sujet important, et qu'il vaut mieux, pour l'instant, le voir traiter médiocrement que pas du tout.

Un prodige aussi scandaleux, du point de vue positiviste, et même simplement du gros bon sens ordinaire, que la multiplication miraculeuse des choses, offre-t-il, oui ou non, des motifs sérieux de crédibilité ?

Il m'a paru urgent de le rechercher.

Si j'établis qu'à user des critères courants de l'histoire il est difficile, sinon impossible de nier la réalité de ce miracle sans égal; si, au pire, je n'en administre qu'un commencement de preuve, n'aurai-je obtenu qu'un résultat négligeable ?

Je sais que plusieurs, que beaucoup, même, ne verront dans mon entreprise qu'un effort insensé. Ils passeront leur chemin, en haussant les épaules, comme ces gens qui, sur le Pont-au-Change, refusaient les louis d'or qu'on leur offrait pour quelques sols. Ils auront tort. Le scepticisme, assurément, est plus qu'excusable en pareille matière : il est — provisoirement au moins — un devoir de l'esprit; mais un scepticisme intelligent n'exclut pas la curiosité.

Pour moi, j'imagine que, si j'étais le passant sceptique, tout en supposant que le prodige annoncé est faux, je m'approcherais, néanmoins, afin d'apprendre quel adroit subterfuge le fait passer pour vrai, ou quelle naïveté énorme le croit tel...

Dans les faits qui vont suivre, je laisserai parler le plus possible les témoins. Si leurs récits sont souvent inhabiles et traînants, je pense qu'ils valent mieux qu'une interprétation personnelle dont la stylisation mettrait une nouvelle barrière entre les événements et nous.

*
* *

Le fait le plus ancien de multiplication d'aliments appartenant à la tradition chrétienne se trouve au chapitre IV du quatrième livre des Rois : la veuve d'un des prophètes vient se plaindre à Élisée que ses deux fils vont devenir esclaves parce qu'ils ne peuvent satisfaire un créancier. « Que voulez-vous que je fasse? lui dit Élisée. Qu'avez-vous dans votre maison? » Elle répondit : « Votre servante n'a chez elle qu'un peu d'huile, pour s'en oindre. » Élisée lui dit : « Allez emprunter chez vos voisins beaucoup de vases vides; rentrez chez vous, fermez les portes, puis versez, avec vos fils, de cette huile dans tous les vases vides. Quand ils seront pleins, enlevez-les. » Cette femme alla donc s'enfermer avec ses enfants, et ceux-ci lui présentèrent les vases et elle y versa de l'huile. Quand les vases furent pleins, elle dit à l'un de ses fils : « Apporte-moi encore un vase. » Il répondit qu'il n'y en avait plus; et l'huile s'arrêta de couler. La femme alla tout raconter à l'homme de Dieu qui lui dit : « Allez vendre cette huile, payer votre créancier et vivez du reste avec vos fils (1). »

On lit, au même chapitre, qu'Élisée nourrit les mem-

(1) IV Reg., IV, 1-7.

bres de la communauté de Galgala avec vingt pains d'orge et un petit sac de froment : « Il servit ces pains à ces gens, et ils mangèrent, et il en resta (1). »

On ne trouve plus, à ma connaissance, de faits semblables dans la Bible, avant les multiplications du Sauveur, relatées au Nouveau Testament. Le récit est trop connu et trop accessible pour que je le transcrive ici (2).

Désormais, le prodige ne s'interrompra plus. Il fait partie des miracles classiques de l'hagiographie chrétienne. Jusqu'à nos jours, on en citera des exemples. D'une cinquantaine de cas que contient mon dossier, je ne retiendrai que ceux compris entre le XVII[e] siècle et la fin du XIX[e]. Je les rapporterai dans l'ordre chronologique (3).

*
* *

Saint Camille de Lellis (4). — Camille de Lellis, fondateur d'un ordre religieux consacré au service des malades, mourut en 1616. Il fut canonisé en 1746. Léon XIII l'a proclamé patron des infirmes.

Au mois de mai 1612, comme il visitait les maisons de

(1) *Ibid.*, 42-44.

(2) Cf. Matth., XIV, 13-21; Marc, VI, 30, 44; Luc, IX, 10-17; Jean, VI, 1-14.

(3) Je n'ai fait, pour recueillir la cinquantaine de cas que je possède, aucun dépouillement systématique des sources hagiographiques. Une telle recherche amènerait certainement la découverte d'un nombre triple ou quadruple de faits. Elle ne m'a pas paru nécessaire, car les trouvailles se rapporteraient surtout à des faits très anciens dont la documentation n'offre pas les précisions exigibles dans une étude comme celle-ci. — Je profite de cette note pour exprimer ma reconnaissance à Mlle Tatiana Gousseff dont, cette fois encore, la collaboration m'a été précieuse.

(4) Je suis heureux de remercier ici le R. P. Debout, directeur du *Messager de Saint-Camille*, qui a bien voulu compléter par d'utiles indications les données puisées dans sa *Vie de saint Camille de Lellis*, Paris, Desclée, 1932.

son ordre en Abruzze, il trouva la ville de Bocchianico dans une grande détresse, par suite de la famine. Le supérieur de la maison ayant fait semer une centaine de litres de fèves (exactement deux *tomolos*, c'est-à-dire environ 102 litres), dans la terre de Saint-Blaise, Camille fit annoncer dans la ville que tous les indigents pourraient aller à leur gré manger des fèves sur place, au lieu de venir chercher l'aumône, comme d'habitude, à la porte du monastère. Les pauvres allèrent manger des fèves et en emportèrent en outre des provisions chez eux. Par la suite, on en récolta 13 tomolos, c'est-à-dire un peu plus de 665 litres. Personne au monastère ne douta que les fèves eussent été multipliées miraculeusement (1).

En la même année 1612, on signale d'autres prodiges du même genre. Celui-ci, notamment : Camille se rendit un matin à la cuisine de la maison de Rome, accompagné de deux mendiants, et pria le cuisinier, Domenico Roncio (2), de leur donner à chacun une soupe, ajoutant qu'il faudrait aussi donner de la soupe aux pauvres qui attendaient à la porte. Ceux-ci étaient une quarantaine. Le cuisinier fit observer que, s'il servait ces pauvres, il ne resterait pas grand'chose pour les Pères. Camille lui reprocha son manque de confiance en Dieu et lui dit d'obéir. En outre, il fit donner aux pauvres du pain, de la viande et du vin.

Au moment du repas, l'économe, s'étant rendu à la cuisine, constata que la nourriture n'était pas en quan-

(1) Il manque, pour partager cette certitude, des éléments indispensables d'appréciation : quelles quantités ont été consommées ou emportées par les pauvres avant la récolte ? Quelle est (et même quelle avait été, *cette année-là, en ce lieu*) la production d'un litre de semences ? — Les faits sont empruntés à la biographie citée dans la note précédente, pp. 216-217. Le livre du R. P. Debout est la traduction de la vie du saint écrite par Santio Cicatelli, son contemporain. Une biographie plus complète a été publiée depuis par le R. P. Mario Vanti (*San Camillo de Lellis*, Roma, Francesco Ferrari).

(2) C'est par lui qu'on connaît les faits. Il déposa comme témoin au *Processus Theatinus*, fol. 182 sq.

tité suffisante et il en avertit le Préfet. Grand embarras. Mais on n'osait rien dire par respect pour le Père Camille. On s'arrangera comme on pourra : on fera les assiettées toutes petites et on ajoutera à chaque portion un morceau de fromage.

Ce fut inutile. Le repas sonné, au moment de servir, Domenico trouva la marmite aussi pleine que s'il n'y avait jamais touché. La viande aussi était intacte. Il se mit à crier au miracle. On le fit taire pour ne pas contrister le Père Camille, à qui l'on attribuait le prodige (1).

Ceci encore, qui se passe à Bocchianico :

Marta Galaffa, femme du médecin Jean-Baptiste Grillo, avait chez elle un petit tonneau de vin contenant environ deux « sommes » (charge moyenne d'une mule ou d'un cheval). Elle l'entama en mai, alors que Camille était venu dans la ville pour visiter son Ordre. Elle désira lui en faire présent. Le saint refusa, acceptant pourtant qu'elle lui envoyât de temps en temps un peu de ce vin. Les Grillo envoyèrent donc du vin de ce tonneau pendant plus d'un mois et en donnèrent aussi à d'autres personnes.

Le médecin, en voyage à Villamagna, en reçut de sa femme environ une somme; enfin, dans la maison, on en consomma jusqu'au mois d'octobre. Au moment de la vendange, quand on voulut vider le tonneau pour y mettre du vin nouveau, on en soutira d'abord un baril, puis on eut de quoi remplir plusieurs vases, et on en distribua à tout le voisinage qui accourait avec des pots et des bouteilles.

Ces faits furent l'objet de plusieurs dépositions au Procès, et, notamment, de celle de Marta Galaffa elle-même (2).

(1) *Vie*, p. 218.

(2) *Processus Theatinus*, fol. 126; Antonio Zappacosta, *ibid.*, fol. 128; Giov. Vinc. Dell'Arciprete, *ibid.*, fol. 157 t.

On cite également une multiplication de l'huile destinée à la lampe du Saint-Sacrement, à Bocchianico, laquelle se serait poursuivie pendant un certain temps entre les mains de Laura Ciruggi, femme d'un cousin de saint Camille; mais aucun document au Procès ne confirme le récit qu'en fait le P. Cicatelli (1).

*
* *

Le Vénérable Angiolo Paoli. — Angiolo Paoli, de l'ordre des Carmes, aurait eu si couramment le don de multiplier les aliments, que le P. Cacciari a pu consacrer un chapitre entier de sa biographie aux prodiges de ce genre (2).

Un jour que le P. Angiolo se trouvait chez le P. Castelli, Général des Servites, il lui demanda s'il ne pourrait lui donner quelque chose pour ses pauvres :

> L'autre répondit qu'il n'avait rien à lui donner. « Mais, répondit le P. Angiolo, je ne désire que quelques biscuits et des friandises pour mes malades. » — « Je vous les donnerais volontiers, dit l'autre, si j'en avais, mais je n'ai rien. » A quoi le P. Angiolo répliqua : « Eh bien ! je vais voir dans ce placard. Je sais bien que j'y trouverai quelque chose. » Et ouvrant le placard où le domestique du Père Général rangeait les serviettes et autres ustensiles de table, il découvrit quelques morceaux de pain (*tozzi di pane*) qui, en tout, ne faisaient pas le volume d'un petit pain (*pagnotta*) et demi ou deux au maximum; puis il mit le tout dans sa manche gauche. Alors, le Père

(1) *Vie*, p. 221. Je signale aux chercheurs (sur les indications du R. P. Debout) que le dossier du Procès de saint Camille, volé aux Archives vaticanes en 1809 par Napoléon, se trouve actuellement à la Bibliothèque nationale.

(2) *Della Vita, Virtu e Doni sopranaturali del Ven. Angiolo Paoli*, Roma, 1756. — Je ne connais les faits que d'après le P. Thurston qui les emprunte à cette biographie, basée, dit-il, sur les dépositions aux procès informatifs.

Général et le P. Maggini, qui était présent, remarquèrent en souriant : « Vous n'avez pas un bien riche butin, Père Angiolo. » Après avoir parlé un moment, Angiolo partit chez lui, accompagné par les deux Pères. Le groupe était parvenu aux *Torre de' Conti*, quand le P. Angiolo se mit à distribuer des aumônes à diverses personnes des deux sexes, jeunes et vieux, qui lui demandaient, distribuant les débris de pain qu'il avait trouvés dans la chambre du Général, mais sans les briser d'aucune manière. Il continua de le faire jusqu'à *S. Pietro in Vincoli* ; sur quoi, le P. Maggini était si surpris qu'il se tourna vers lui et lui dit : « Seigneur ! vous avez donc un panier de pain dans la manche ? Vous avez donné l'aumône à tous les mendiants de la ville avec le pain que vous avez trouvé chez le Père Général. » Le P. Angiolo ne répondit rien, mais le Général, qui avait surveillé toute la scène, fit signe à son compagnon de se taire (1).

On raconte même que le P. Angiolo, tel un bienveillant magicien, aurait procuré non moins mystérieusement à des amis, pour un repas à la campagne, divers aliments et de la boisson. Un certain Signor Belloti affirma sous serment au Procès qu'il avait vu environ vingt-cinq personnes se désaltérer du contenu d'un simple flacon de vin (*un fiasco di vino della misura di un bocale*), lequel resta à moitié plein, alors que le triple de son contenu n'aurait pu manifestement suffire (2).

Le P. Cacciari rapporte tant de faits semblables, et si confondants, qu'on se demande, remarque le P. H. Thurston, si cette biographie n'est pas une « audacieuse fiction ». Et pourtant, note-t-il aussitôt : « Il s'agit d'un gros volume, imprimé à Rome sous le pontificat de Benoît XIV, dédié au cardinal-archevêque de Ferrare, muni de l'imprimatur et accompagné de nombreuses approbations. Beaucoup de gens y sont cités comme témoins, qui étaient certainement connus dans

(1) *Vita*, pp. 62-64. Cité par H. Thurston, *op. cit.*, pp. 447-448.
(2) *Ibid.*, pp. 448-449.

les milieux ecclésiastiques, et les citations sont faites d'après le Sommaire du Procès (1). » Ajoutons que le biographe était Postulateur de la cause et devait avoir en main les dépositions originales.

Ce qui est énigmatique et troublant, dans le cas du P. Angiolo, c'est l'inutilité, on dirait presque la futilité apparente de ces prodiges, jointe à ce fait qu'il semblait les accomplir moins par le miracle d'une intervention extérieure que par un don personnel dont l'efficacité aurait été à l'avance assurée (2)...

Le P. Angiolo, né dans une humble famille de Toscane, en 1642, mourut à Rome en 1720. La cause de béatification fut introduite, les dépositions des témoins recueillies; mais aucun décret ne fut rendu. La procédure, pour une raison inconnue a été abandonnée.

*
* *

Bienheureux Gaspar del Bufalo. — Le fondateur des *Missionnaires du Précieux Sang* était absent de la maison-mère de San Felice, à Giano, quand le P. Blaise Valentini (plus tard Supérieur Général), qui le remplaçait, se trouva sans argent. Il écrivit à Don Gaspar pour lui exposer son embarras. « Il ne me reste pour toute ressource, lui disait-il, que les pierres qui abondent autour de notre maison. » — « Bénissez les pierres et elles deviendront des piastres », répondit Gaspar.

Peu après, obligé de régler une dette pressante, le P. Valentini demanda à l'économe de combien il disposait. Il ne restait en caisse que cinquante *bajocchi*, c'est-à-dire quelques francs. Se rappelant la réponse du P. Gaspar, qu'il avait prise sur le moment pour une plaisanterie, il lui vint à l'esprit, dans un élan de confiance,

(1) *Ibid.*, p. 449.
(2) Je reviendrai, à la fin de mon étude, sur cette difficulté.

de prononcer sur les piécettes une formule de bénédiction... Et voici qu'il y avait dans la caisse cinq piastres et cinq *paoli* : exactement la somme voulue pour satisfaire le créancier. Lesdites piastres, remarque le P. Valentini, *qui déposa lui-même au Procès*, étaient à l'effigie de Pie VII; et il insiste dans ses déclarations sur l'impossibilité matérielle d'une erreur ou d'une fraude qui explique le prodige (1).

*
* *

Saint André-Hubert Fournet. — En 1825, à la maison-mère des Filles de la Croix, à La Puye (Vienne), la sœur boulangère, grâce aux prières du P. André, put nourrir la communauté, plus de nombreuses Sœurs venues pour la retraite annuelle (environ 200 personnes), avec une quantité de froment évaluée à moins de trente boisseaux, et cela pendant trois mois. Voici comment les faits sont rapportés par le R. P. Saubat, postulateur de la cause et biographe du saint :

> Cette année-là, la récolte avait été maigre, et, vers la mi-juin, il restait à peine trente boisseaux de blé dans le grenier; c'était de quoi nourrir les Sœurs présentes à La Puye pendant deux semaines au plus. On ne pouvait donc pas penser à en faire venir d'autres. Mais la confiance du P. André en la Providence était inébranlable : « Eh quoi ! ma fille, dit-il (à la Sœur qui était venue lui annoncer qu'il était impossible de faire venir les Sœurs pour la retraite), où est donc votre foi ? Voulez-vous priver ces pauvres Sœurs des grâces de la retraite, après une année de travail et de difficultés ? Le bras de Dieu s'est-il donc raccourci ? Allez, écrivez aux Sœurs d'arriver; vous leur ferez la retraite et Dieu pourvoira à ce qui vous manque.
>
> Le lendemain, après la messe, le bon Père monta au grenier et aspergea d'eau bénite le petit tas de blé, der-

(1) *Summarium*, Roma, 1851, p. 308 (cité par H. Thurston, *ibid.*, pp. 443-444).

nière ressource de la communauté. Sur la parole du P. André, la bonne Sœur, pleine de foi et de confiance, convoqua les Sœurs comme à l'ordinaire. Celles-ci arrivèrent au temps fixé, et, en se joignant aux religieuses qui résidaient à la maison-mère, aux orphelins et aux autres personnes, elles portèrent à environ deux cents le nombre des bouches à nourrir (1).

Or voici ce qui arriva, d'après la Sœur préposée à la garde du blé, laquelle a témoigné des faits, au procès informatif :

J'allais chaque jour au grenier pour y prendre les céréales nécessaires, et, durant deux mois et demi, c'est-à-dire du commencement de juillet à la moitié de septembre, je puisais à ces deux petits tas — un petit tas de froment et un petit tas d'orge — sans qu'ils parussent diminuer d'aucune façon. Je ne puis pas dire d'une façon précise combien de temps les Sœurs venues des paroisses sont restées à la maison-mère. J'ai dit que je n'avais pas mesuré les deux petits tas de céréales ; ils contenaient environ une vingtaine de boisseaux, mais certainement pas quarante ; ce qui aurait duré tout au plus une semaine pour deux cents personnes. Au milieu de septembre, je quittai La Puye pour aller à Anglès, laissant les deux petits tas de céréales tels qu'ils étaient au moment où le serviteur de Dieu était entré au grenier. J'ai entendu dire que ces deux tas de céréales avaient continué à nourrir la communauté jusqu'à Noël (2).

Une deuxième multiplication dont les circonstances sont moins précises est rapportée par le P. Saubat, d'après la déposition de Sœur Marie-Apolline : un jour, Sœur Marie-Madeleine vint prévenir le P. André qu'il ne restait que sept boisseaux de blé à moudre :

J'étais alors au pensionnat, déclare Sœur Marie-Apol-

(1) *André-Hubert Fournet*, par Jules Saubat, Tarbes, 1825, t. II, p. 72.

(2) Proc. inf., Sess. 19-51. *Loc. cit.*, p. 72.

line, et la Sœur Saint-Joseph, que son emploi mettait à même d'être bien informée, ne nous laissa pas ignorer le miracle que venait d'opérer le bon Père. Dans ce temps-là, le grenier et le pensionnat étaient l'un à côté de l'autre, dans la partie du vieux bâtiment des Fontevristes, où se trouve aujourd'hui le fourneau des malades. Le P. André allait souvent au grenier ; mais il n'y allait jamais sans s'arrêter à la croix de la cour des cloîtres, et nous le regardions faire ses adorations par les fenêtres du pensionnat. La Sœur Saint-Joseph, ayant son emploi du même côté, venait souvent parmi nous, et quelquefois nous allions, en manière de récréation, tourner avec elle le blé et la farine. Un jour donc, elle était parmi nous quand nous vîmes le P. André traverser la cour du cloître, adorer la croix comme de coutume; puis, nous l'entendîmes monter l'escalier, entrer dans le grenier et fermer la porte sur lui, ce qu'il ne faisait pas ordinairement. Une religieuse, qui était alors avec nous, chargée de nous apprendre à travailler (je crois, sans en être sûre, qu'elle s'appelait Sœur Saint-Denis), eut la curiosité de descendre à la porte du grenier et de regarder par une fente ce qui s'y passait. Elle vint nous dire que le P. André était à genoux, en prière, auprès du blé ; qu'il ressemblait à un séraphin. La Sœur Saint-Joseph répondit : « Eh bien ! nous sommes sûres d'avoir du blé. » En effet, le lendemain matin, elle en trouva une grande quantité à la place des quelques boisseaux qu'elle y avait laissés. Alors, dans sa joie, elle disait à tout le monde : « Mes Sœurs, nous pourrons maintenant manger tranquillement ; hier, il n'y avait plus de blé ; aujourd'hui, le grenier est plein (1). »

A la même maison, après la mort du P. André, en 1883, la communauté consomma un vin de provenance aussi mystérieuse. La Sœur chargée de la cave raconte ainsi les faits, dans sa déposition au Procès apostolique :

Au commencement de septembre 1883, il n'y avait plus dans la cave que seize barriques de vin. Ordinairement,

(1) Proc. ap., Sess. 37-38. *Op. cit.*, p. 400.

vu le nombreux personnel qui remplit la maison-mère et ses dépendances, une barrique de vin dure trois jours. Je m'inquiétais en pensant que notre provision de seize barriques, qui, en temps ordinaire, aurait pu aller jusqu'à la mi-octobre, allait suffire à peine jusqu'à la fin de septembre; car nous attendions deux cents Sœurs de paroisses, qui devaient venir à la retraite, sans compter d'autres personnes qui arrivent à l'occasion de ces retraites et qui, à certains jours, font ressembler notre maison à une fourmilière. Du premier au sept septembre, on consomma deux barriques. Le soir de ce jour-là, alors que toutes les Sœurs étrangères étaient arrivées, et que le nombre des bouches à nourrir était augmenté de moitié, il n'y avait plus que quatorze barriques. Ma Sœur Émilie, Supérieure de la maison, spécialement chargée des provisions, partageait mes inquiétudes ; mais, pour le moment, elle ne pouvait pas y pourvoir. Je fus subitement inspirée d'aller exposer nos besoins à notre vénérable Père ; j'étais tout éplorée, toute transportée. Ce fut alors comme s'il m'eût parlé du fond de son tombeau : « Ma fille, sembla-t-il me dire, allez tranquille, soyez généreuse. » Je répondis : « Oui, mon Père. » Je retournai à mon emploi, et je continuai de puiser aux barriques comme à l'ordinaire. Au lieu d'allonger le vin par une plus grande addition d'eau, je m'appliquai, au contraire, à le garder un peu plus fort, suivant en cela les recommandations expresses de la T. R. Sœur Saint-Sabinien, notre Supérieure Générale, fort soucieuse de l'affaiblissement des santés. Le personnel étant augmenté en de telles proportions, une barrique aurait dû ne durer qu'un jour et demi ou deux tout au plus au lieu de trois jours; mais, au contraire, je constatai que la première barrique dura quatre jours et demi, la seconde aussi; en sorte que ces deux barriques nous suffirent, non seulement pour le service de toute la communauté pendant la retraite, mais encore pour la petite provision de voyage que les retraitantes emportèrent dans leur panier en regagnant leurs établissements. C'était donc douze barriques qui nous restaient encore après le quinze septembre; et cette provision, je l'affirme, suffit au service de la communauté jusqu'au quatre décembre suivant, sans que nous ayons en rien diminué ce que nous avions coutume de donner pour le service ordi-

naire. J'entends par là que je continuai de puiser chaque jour aux barriques la même quantité de vin que j'avais coutume d'y prendre et qui, comme je l'ai dit, faisait durer une barrique pendant trois jours. Comme c'était mon devoir, j'avais toujours à la poche la clef de la cave, où personne, ni Sœurs ni domestiques, n'entrait jamais sans moi. J'avais pour compagne d'emploi, alors comme aujourd'hui, ma Sœur Marie-Élie, qui a été témoin de cette multiplication du vin. Je pense qu'elle en pourra rendre témoignage. Je dois dire seulement que, sans doute pour me taquiner, elle m'attribuait à moi-même le don de faire ce miracle; ce que je n'aime pas du tout. Je peux expliquer très clairement que, à la cave, nous donnons toujours une certaine quantité de vin pur pour les besoins spéciaux; puis, il y a ce que nous appelons la boisson, qui est du vin étendu d'eau, plus ou moins, suivant la force du vin. En dehors de cela, on use d'un peu de bière, pour quelques Sœurs, en très petit nombre, qui la préfèrent; et enfin des râpés, ou boisson faite avec des râpés de vendange, des pommes ou d'autres fruits. Celle-ci est réservée aux domestiques ou aux ouvriers, à qui l'on donne aussi une certaine quantité de vin. Tout ce que j'ai raconté de la multiplication de vin regarde uniquement ce que nous servons quotidiennement aux Sœurs. J'insiste tout particulièrement pour affirmer que, si notre provision de vin a duré plus longtemps que je ne pouvais le prévoir, cela n'a point été causé par une plus large addition d'eau; au contraire, je fais remarquer que nous devions plutôt en mettre moins pour laisser plus de force à la boisson, selon que notre Supérieure nous le recommandait expressément. J'ajouterai encore que, lorsque le P. André m'inspira la confiance qu'il viendrait à notre aide, je ne pensais pas que ce serait de cette manière. Je m'imaginais plutôt qu'il nous enverrait quelques barriques de vin supplémentaire par l'intermédiaire de quelque bienfaiteur (1).

Le même témoin fait allusion, dans la suite de sa déposition, à d'autres faits qu'elle attribue à la protection

(1) Proc. ap., Sess. 120-121. *Op. cit.*, pp. 470-472.

du P. André, mais qui n'ont pas à être retenus ici : il s'agit, en effet, d'envois inopinés de vin par des bienfaiteurs anonymes. Si étranges que puissent être certaines coïncidences, si légitime que puisse être la conviction des intéressés qu'ils bénéficient d'une intercession surnaturelle, il est clair que de tels cas n'ont en soi rien de miraculeux. En revanche, la déposition du même témoin contient d'autres faits méritant d'être cités; celui-ci, notamment :

> Je peux dire encore qu'en 1885, au moment où les domestiques soutiraient le vin après la récolte, je leur dis, en montrant le dernier tonneau contenant environ trente barriques de vendange, qu'il en fallait bien tirer vingt barriques de vin. Ils me rirent au nez, me disant que, dans le pays, le raisin ne rendait pas tant de jus, et qu'il faudrait s'estimer heureux d'en tirer quatorze ou quinze barriques. Comme j'insistais, un d'eux, nommé Bureau, me répondit en plaisantant : « Après tout, ma Sœur, ce n'est pas bien difficile, nous avons là, tout près, un robinet qui nous fournira assez d'eau pour compléter les vingt barriques. » Je les laissai à l'ouvrage pour aller faire mes prières. Quand je revins, je les trouvai tout étonnés ; ils criaient presque au miracle, car ils avaient tiré jusqu'à vingt et une barriques de vin. Parmi ceux qui étaient là, je me rappelle Bureau, Alphonse Peignon et Félix Blanchard. Pendant mon absence, ils étaient restés sous la surveillance de ma Sœur Marie-Élie (1).

On notera que, pour ce dernier fait, on a aussi la déposition de l'ouvrier Bureau, laquelle confirme en substance les dires de Sœur Marie-Lazarie :

> Il y a quelques années, je ne saurais préciser l'époque, j'ai été témoin, à la cave, du fait que les tonneaux de vendange ont donné plus de vin qu'on était en droit d'en attendre, et que la Sœur Marie-Lazarie attribuait, avec une grande confiance, ce résultat à la demande qu'elle avait faite au P. André de lui faire tirer de ces tonneaux

(1) *Ibid.*

toute la provision dont elle avait besoin pour le service de la communauté. Je me rappelle qu'après avoir tiré des tonneaux la quantité de vin qu'on en pouvait attendre raisonnablement, d'après le rendement ordinaire, je lui disais : « Ma Sœur, nous voici au bout; il n'y en a plus. » Et elle me répondait : « Ce n'est pas encore mon compte; il me faut mes vingt-sept barriques » (je ne garantis pas bien exactement ce nombre) (1). — « Alors, lui répliquai-je en plaisantant, il faut y mettre de l'eau. » Mais la vérité est que, sans y mettre de l'eau, le tonneau continua de verser du vin jusqu'à ce que toutes les barriques fussent remplies. J'estime qu'il y en avait trois ou quatre de plus qu'à l'ordinaire. La contenance des tonneaux m'est parfaitement connue, et je sais apprécier ce qu'ils peuvent donner de vin, d'après une quantité déterminée de vendange et suivant sa qualité. J'ai vu, cette fois, que, pendant toute la durée de l'opération, la Sœur Marie-Lazarie n'avait pas cessé de compter sur un rendement égal à ses besoins, puisque même, lorsque je préparais les barriques, elle m'en avait fait foncer un plus grand nombre que ne semblaient demander les circonstances, et qu'au cours de l'opération, pendant que je voyais le tonneau s'épuiser, elle ne cessait de me dire que le P. André lui donnerait bien ce qu'il fallait (2).

La même Sœur raporte encore qu'en 1886 elle put fournir sa communauté de vin avec une récolte manifestement insuffisante :

L'année suivante, notre récolte ne fut malheureusement que de vingt-huit barriques de vin. On en acheta d'autres, jusqu'à concurrence de quatre-vingt-une. Or, précisément en raison de cette pénurie, notre Révérende Sœur Supérieure Générale me donna ordre, vu la chétive santé de beaucoup de Sœurs, de renforcer la boisson quotidienne. Le premier jour où je voulus faire ainsi, ma Sœur Marie-Élie, ma compagne, se récria, disant qu'étant donnée la disette du vin dont nous étions menacées, c'é-

(1) En fait, la Sœur n'avait réclamé que vingt barriques.
(2) *Ibid.*, p. 475.

fait plutôt l'occasion de mettre plus d'eau dans le vin. Mais elle céda quand je lui fis observer que telle était la volonté de notre Supérieure, que nous n'avions pas à la discuter, mais à obéir simplement. Ainsi nous mîmes moins d'eau dans le vin qu'à l'ordinaire pour préparer la boisson quotidienne des Sœurs, et, malgré cela, il se trouva au bout de l'année que les quatre-vingt-une barriques de vin nous avaient fait le même usage que les cent vingt-trois qui sont la quantité annuelle ordinaire. Je ne vois pas que, cette année-là, il y ait eu moins de monde qu'à l'ordinaire dans la maison. A quelques unités près, le nombre des personnes auquel il faut pourvoir annuellement est toujours sensiblement le même (1).

Une autre Sœur, Sœur Saint-Martin, rapporte une multiplication de numéraire qui se serait poursuivie dix-neuf ans durant entre ses mains :

J'étais chargée, dit-elle, par le Serviteur de Dieu, de distribuer des aumônes aux pauvres. Je conservais cet argent par devers moi, dans une petite boîte en bois que je gardais dans ma chambre. Quand il est mort, la petite boîte contenait sept francs en monnaie de cuivre. J'ai continué à secourir tous ceux qui me demandaient, donnant parfois jusqu'à dix-huit sous à une seule personne. Les aumônes ont continué à être quotidiennes, et je n'ai jamais ajouté de l'argent dans cette petite boîte, excepté vingt sous qui m'ont été donnés par le P. Fradin. Le contenu de cette boîte a servi à la distribution quotidienne jusqu'au moment de la refonte de la monnaie de cuivre, laquelle a eu lieu, autant qu'il m'en souvient, en 1853. Les sept francs laissés par le P. André ont ainsi duré l'espace d'environ dix-neuf ans. Les sous que j'ai trouvés dans la boîte en 1853, et que j'ai comptés, étaient au nombre de vingt-cinq. Comme ils ne pouvaient plus avoir cours, je les ai gardés, et, à partir de ce moment, a cessé la multiplication extraordinaire que je puis attester (2).

(1) *Ibid.*, p. 474.
(2) Proc. inf., Sess. 14. *Op. cit.*, p. 468.

***

Le Curé d'Ars. — Au cours de l'année 1829, la provision de blé conservée au grenier du presbytère d'Ars se trouva épuisée. Le Curé d'Ars a raconté lui-même, à l'abbé Toccanier, comment il fut miraculeusement tiré d'embarras :

> J'avais beaucoup d'orphelines à nourrir, et, dans le grenier, il n'y avait plus qu'une poignée de blé. Je pensai que saint François Régis, qui avait nourri les pauvres miraculeusement pendant sa vie, le ferait bien encore après sa mort. J'avais une relique de ce saint; je l'ai déposée dans le peu de blé qui restait; les petites [les orphelines de la *Providence*] ont prié et le grenier s'est trouvé comble (1).

Plus tard, M^gr^ Devie, visitant le grenier où s'était produit le miracle, posa soudain au Curé d'Ars cette question : « Le blé montait jusque-là, n'est-ce pas? » Et il montrait de la main un point assez haut sur le mur. « Non, Monseigneur, répondit le Curé d'Ars, plus haut... jusqu'ici (2). »

Quelques années après — vraisemblablement en 1834 — se produisit à la Providence le fameux miracle de la pâte. Jeanne-Marie Chanay, boulangère de l'orphelinat, raconte ainsi le prodige :

> Nous étions dans un grand embarras à cause de nos enfants. Catherine et moi, nous pensâmes que si M. le Curé le demandait au bon Dieu, il obtiendrait que notre reste de farine donnât une fournée. Nous allâmes le trouver pour lui exposer notre ennui. « Il faut pétrir », nous

(1) Proc. apost., p. 291 (cité par l'abbé Trochu, *Le Curé d'Ars*, p. 247).

(2) Rapporté par la Baronne de Belvey, Procès de l'Ordinaire, p. 254 (*ibid.*).

dit-il. Je me mis à l'œuvre, non sans une certaine appréhension. Je versai d'abord très peu d'eau et de farine dans le pétrin, mais je vis que ma farine demeurait bien trop épaisse. J'ajoutai de l'eau, puis de la farine, sans épuiser ma petite provision. Et le pétrin se trouva plein de pâte, comme les jours où l'on y mettait un grand sac. On a fait dix gros pains pesant chacun de vingt à vingt-deux livres, et l'on a rempli le four comme à l'ordinaire, au grand étonnement de toutes celles qui en furent les témoins.

Le Curé d'Ars, quand on vint lui annoncer le miracle, n'en montra pas de surprise. Il répondit simplement : « Le bon Dieu est bien bon. Il a soin de ses pauvres (1). »

*
* *

Bienheureuse Marie-Pelletier (2). — Vers la fin de 1845, le personnel de la communauté du *Bon Pasteur*, à Bourges, comprenait 116 personnes (17 religieuses, 59 filles repenties et 40 autres jeunes filles). Certains secours venant à manquer, et le nombre des pensionnaires ayant augmenté, la situation matérielle devint inquiétante. Et cela d'autant plus que la communauté se trouvait endettée. La Supérieure, Sœur Marie du Cœur de Jésus, ordonna qu'on fît une neuvaine à sainte Germaine Cousin (alors seulement Bienheureuse), pour obtenir d'elle un miracle. Elle ordonna en outre aux deux sœurs converses qui faisaient le pain, tous les cinq jours (elles fai-

(1) *Ibid.*

(2) Bien que le miracle qui va suivre soit attribué par la Bienheureuse à l'intervention de sainte Germaine Cousin, il m'a semblé normal de le placer sous les auspices de celle qui l'a matériellement obtenu. — Les faits sont tirés d'une brochure publiée par le Postulateur de la cause et mise en appendice à la *Vie de sainte Germaine Cousin*, par L. Veuillot, complétée par F. Veuillot, Paris, Lecoffre, 1904.

saient deux fournées de douze paniers de farine chacune, donnant vingt pains de vingt livres), de n'employer pour les deux fournées que seize paniers de farine en tout, et de prier Germaine Cousin de suppléer le reste. Les sœurs converses voyant, d'après la quantité de pâte qui était dans le pétrin, qu'elles n'arriveraient jamais à avoir quarante pains, ajoutèrent en cachette de la farine. C'était encore insuffisant. On eut bien quarante pains, mais ils n'avaient pas le poids et suffirent à peine pour trois jours. On refit du pain, et, pour obéir à la Supérieure, mécontente de ce qu'on n'avait pas exécuté ses ordres, on ne prit que huit paniers de farine pour chaque fournée au lieu de douze. Les pains furent encore plus petits et il en manquait deux ou trois. Une des sœurs, Marie-Saint-Janvier, raconte qu'alors la Mère Supérieure vint leur reprocher leur manque de confiance de n'avoir pas fait vingt pains comme d'habitude. Elles les firent avec huit paniers; mais ils étaient encore plus petits et ne durèrent que trois jours. Le 1er décembre, les sœurs boulangères firent encore leurs deux fournées avec seize paniers de farine. Ce jour-là (un lundi), rapporte Marie de Saint-Janvier :

> nous descendîmes du grenier, pour la première fournée, huit paniers de farine qui n'étaient pas plus pleins qu'à l'ordinaire. J'étais, ce jour-là, de mauvaise humeur et je me trouvais ennuyée de faire le pain avec huit paniers de farine seulement, tandis qu'on avait pu voir par l'expérience du passé que rien n'avait réussi.

Ayant fait la pâte, la même sœur constate que la quantité obtenue était exactement celle qu'on pouvait prévoir, c'est-à-dire proportionnée à la quantité réduite de farine. Elle pria donc son assistante de mettre le plus possible de pâte dans les paniers à pain, afin d'obtenir un petit nombre de pains, et ainsi de démontrer à la Mère Supérieure l'inanité de ses efforts.

> J'ajoutai en plaisantant, dit-elle, que, du moment que

sainte Germaine n'avait pas donné la farine, il fallait lui demander la pâte toute faite. Cependant, à mesure que ma compagne remplissait les paniers, je m'aperçus que la pâte du pétrin ne diminuait pas en proportion et qu'elle suffirait à remplir tous les paniers. Bien plus, il en resta assez pour en ajouter un peu à chaque pain et deux ou trois livres de plus que nous laissâmes dans le pétrin. Je fus toute surprise et demeurai abasourdie, surtout par la confusion que j'avais d'avoir montré si peu de confiance et d'avoir parlé comme je l'avais fait à la Mère Supérieure et aux autres Sœurs.

Cette fournée-là donna vingt pains plus gros que ceux produits par les douze paniers de farine, si bien qu'on ne put en introduire dans le four que dix-neuf. Le vingtième fut remis dans le pétrin avec le levain de la fournée suivante. La deuxième fournée se fit encore avec huit paniers de farine; mais cette fois, les Sœurs s'aperçurent de la multiplication de la pâte tout en la faisant, et il y eut quatre paniers de farine de trop, bien qu'on eût fait assez de pâte pour remplir le four.

La même année on observa dans cette communauté une multiplication de farine dans les circonstances suivantes : aux dates des 22 octobre et 13 novembre 1845, on avait porté au monastère 360 mesures de froment moulu. 300 furent mises au grenier; les autres furent mises à part. Le 4 novembre, on commença d'employer la nouvelle farine. On faisait le pain environ six fois par mois, à raison de 24 paniers de farine chaque fois, soit 24 mesures. On dépensait donc par mois 144 mesures (et même 150, déclare la Mère économe). Les 300 mesures du grenier, entamées le 4 novembre, devaient donc durer normalement jusqu'aux premiers jours de janvier. Or elles durèrent jusqu'aux premiers jours de février.

Je m'aperçus, dit Sœur Marie de Saint-Augustin, quatre ou cinq fois dans le mois de décembre, que la farine ne diminuait pas, mais au contraire semblait augmenter. Je ne saurais fixer le jour où commença cet accroissement, mais je suis sûre que ce fut dans le mois de décembre.

*
* *

Les Sœurs Grises canadiennes. — Ce qui suit est résumé du livre du R. P. Duchaussois : *Les Sœurs Grises canadiennes aux glaces polaires* (Paris, éd. Spes, 1927) :

Le 12 septembre 1864, en l'honneur de la fête du Saint Nom de Marie, la Révérende Mère Bruyère, Supérieure Générale des Sœurs Grises, donnait congé aux religieuses habitant la maison-mère. Toutes partirent à pied pour une longue promenade à la campagne, devancées par une voiture emportant des provisions pour la journée : viande, biscuits, radis, beurre, pain et eau claire. On avait mis dans le panier au pain quatorze pains de quatre livres coupés en tranches. « Il n'y aura certainement pas assez de pain pour le dîner de midi, avait remarqué Sœur Aurélie, réfectorière ; mais nous en enverrons chercher. » De fait, à peine arrivées au bois Mc Kay, des sœurs, mises en appétit par la marche, prélevèrent un acompte sur les vivres, à la grande inquiétude de Sœur Aurélie. Mais la Mère Générale déclara qu'on pouvait manger du pain tant qu'on voulait. Et elle ajouta en souriant que la méditation du matin ayant pour sujet la multiplication des pains, un miracle se produirait peut-être bien en faveur des sœurs. Les quarante religieuses se servirent donc librement, d'abord au dîner, puis au goûter. Après le goûter, les paniers avaient si peu baissé que les sœurs convaincues qu'elles avaient été favorisées d'un miracle entonnèrent le *Laudate* et le *Magnificat*.

Le soir, de retour à Ottawa, on put remplir avec le pain restant seize corbeilles de treize morceaux chacune. On en distribua le contenu aux pauvres. Comme épreuve, la Supérieure Générale fit couper en morceaux quatorze pains semblables à ceux du 12 septembre et en remplit seize corbeilles. Le restant se composait de quarante-neuf morceaux de pain, quantité insuffisante pour *un seul*

repas, et, à plus forte raison, pour les *trois* repas faits par les religieuses à la campagne (1er goûter, dîner, goûter de l'après-midi). D'après l'enquête et les calculs, il n'y aurait pas eu moins de deux cent quatre-vingt-six morceaux de pain miraculeusement produits (1).

(*A suivre.*)

Olivier Leroy.

(1) *Op. cit.*, p. 57.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Période patristique

I. — La conquête de l'empire romain par le christianisme est assurément un fait miraculeux. Elle s'explique cependant en partie par les circonstances, et les premiers apologistes se sont plu à souligner la providentielle coïncidence de l'apparition du christianisme et de la naissance de l'empire. Il faut, si l'on veut comprendre quelque chose à la diffusion de l'Évangile dans le monde gréco-romain, connaître les cadres temporels et le milieu spirituel dans lesquels il s'est d'abord propagé. Jusqu'ici, nous ne possédions, pour entreprendre cette étude, que des ouvrages d'érudition ou des manuels plus ou moins exacts : les premiers, de consultation difficile, ne posaient d'ailleurs pas les problèmes du point de vue qui nous intéresse; les seconds les abordaient souvent avec des préoccupations apologétiques trop accentuées.

Nos désirs sont désormais comblés, et au-delà, par le livre récent du R. P. Festugière sur *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (1). Nul n'était plus capable que le P. Festugière de nous parler de l'hellénisme; et M. Pierre Favre, qui a bien voulu se charger d'écrire sur Rome un chapitre documenté, était de son côté l'homme désigné pour une pareille tâche. On abuse tellement aujourd'hui des éloges hyperboliques que les lecteurs sont volontiers en défiance et que les critiques eux-mêmes ne savent plus quels termes

(1) A.-J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* : I. Le cadre temporel, avec la collaboration de P. Favre; II. Le milieu spirituel; 2 vol. in-16 de 190 et 200 pp. (B.C.S.R.), Paris, Bloud et Gay, 1936; 12 fr. le vol.

employer pour dire le bien qu'ils pensent d'un ouvrage. Nous voulons pourtant faire bien comprendre que l'ouvrage du P. Festugière et de M. Fabre dépasse de beaucoup le niveau ordinaire et que sa lecture s'impose à tous ceux qui veulent connaître le milieu dans lequel le christianisme a grandi.

D'abord l'organisation matérielle : tout le bassin de la Méditerranée fait partie de l'empire romain. Des voies de communication facilitent les voyages ; une seule civilisation, l'hellénisme, assure l'unité des esprits ; un seul gouvernement garantit la paix intérieure et favorise l'accroissement des richesses. Dans ce cadre, que valent les âmes ? c'est, après tout, le grand problème. Les religions traditionnelles subsistent partout et leurs rites sont fidèlement observés ; mais ce ne sont pas elles peut-être qui exercent le plus d'influence. La religion impériale d'une part, les religions orientales et les mystères de l'autre, apportent aux âmes plus de satisfactions que les anciens dieux ; en adorant l'empereur, on fait acte de loyalisme ; en se faisant initier aux mystères, on s'assure une éternité bienheureuse. Comment pourrait-on hésiter ?

Le R. P. Festugière étudie son sujet avec le plus grand soin, et l'on notera surtout les références qu'il tient à multiplier afin de faciliter à son lecteur les recherches qu'il désirerait poursuivre. Ses conclusions montrent bien que s'il ne faut pas exagérer les vices des païens, comme le font parfois des apologistes trop zélés, il ne faut pas non plus oublier la grande nouveauté que le christianisme a apportée au monde : « Le paganisme eut des sages, des initiés, des parfaits, si l'on veut ; seul Jésus-Christ fit des saints. » Des facilités et des obstacles, des ouvertures et des barrières infranchissables : le christianisme naissant a rencontré tout cela à la fois lors de sa naissance. Il a profité des uns, il a triomphé des autres. Et, partout, il a fait souffler un esprit nouveau. Après avoir suivi le P. Festugière et M. Favre, on comprend mieux le prodige de son expansion.

II. — M. le chanoine Louis de Lacger a eu naguère l'occasion de prononcer à l'Institut d'études de religion de Rabat, quelques conférences sur *Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique*. Ces conférences, recueillies d'abord dans la revue *Le Maroc catholique*, viennent d'être publiées en

volume (1), ce qui leur assure une diffusion plus considérable.

M. de Lacger n'écrit pas pour les érudits ; cependant ceux-ci pourront à l'occasion apprendre beaucoup de lui, car ses conférences de Rabat avaient été longuement enseignées au grand Séminaire d'Albi, et c'est le fruit d'un travail personnel de plusieurs années que nous trouvons dans ce petit livre. On ne sera donc pas étonné d'y trouver des remarques d'allure assez neuve, sur les collaborateurs de saint Paul, par exemple, qui, autour de lui, constituent une équipe homogène, qu'il a formée seul et à laquelle les Douze n'ont rien donné ; sur la haute culture de saint Paul, qui a parlé aux Grecs en philosophe, en historien, en psychologue, comme aussi en théologien fermement convaincu du principe de l'unité de la connaissance (p. 58) ; sur l'organisation des Églises fondées par l'apôtre des Gentils, petits troupeaux ne comptant guère plus de quelques centaines de membres, mais recrutés en partie parmi les élites et constitués sur le modèle des sociétés de pensée, où les prophètes et les docteurs jouissent d'un crédit plus grand que les administrateurs et les économes (p. 70 et suiv.). Tout n'est peut-être pas à retenir dans ces vues synthétiques : il y a du moins lieu de poser à nouveau certains problèmes et de les examiner à la lumière des opinions émises par l'auteur.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : la séparation entre le judaïsme naissant et le christianisme ; la foi sans la loi chez les gentils ; les premières relations de l'Église et de l'État dans l'empire romain ; l'autorité dans l'Église primitive ; l'Église naissante et l'hérésie. Seul, ce dernier chapitre déborde assez considérablement le cadre que l'auteur s'était d'abord fixé, car, au lieu d'étudier seulement les hérésies à l'âge apostolique, il traite encore des sectes gnostiques du IIe siècle. C'est un peu dommage, et il eût été préférable, croyons-nous, de ne pas dépasser le temps de saint Ignace d'Antioche. Il n'y a là d'ailleurs qu'un détail. Le petit livre de M. de Lacger se recommande par assez de qualités pour qu'on puisse lui adresser une très légère critique.

(1) Louis de Lacger, *Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique* ; in-16 de IV-182 pp., Rabat, Institut d'histoire des religions, 1936.

III. — Lorsque, il y a bien longtemps de cela, Bollandus publiait les premiers volumes des *Acta sanctorum*, il était loin de penser que l'œuvre dont il posait les fondements prendrait des proportions aussi considérables que celles où nous la voyons aujourd'hui parvenue, et que des siècles se passeraient avant qu'elle fût entièrement achevée. Il semble de fait que les gros in-folio de la collection se succèdent à un rythme de plus en plus lent et nous nous demandons avec inquiétude quand paraîtront enfin les saints fêtés le 31 décembre. Sans doute, à ce moment-là, les premiers volumes devront-ils être repris de fond en comble : tant de manuscrits nouveaux ont été découverts, tant de progrès ont été accomplis dans le maniement des méthodes critiques qu'il sera utile de revoir ou mieux de refaire l'œuvre des premiers travailleurs. Nous ne serons d'ailleurs plus là pour voir toutes ces choses.

Pour nous faire prendre patience et pour nous donner une idée des tâches réservées aux bons ouvriers qui devront éditer les volumes de novembre et de décembre, l'infatigable P. Delehaye vient de publier une étude des plus intéressantes sur les saints de novembre et de décembre dans le légendier romain (1).

Le légendier romain est plutôt un ouvrage idéal qu'un livre réel, il n'existe nulle part à l'état pur, mais on peut se faire une idée de ce qu'il serait en imaginant un recueil qui, rédigé à Rome même, rassemblerait les passions des saints martyrisés à Rome ou dans les environs immédiats et ensevelis dans les cimetières suburbains. Ce légendier renfermerait naturellement des récits d'origine et de valeur assez diverse; dans l'ensemble pourtant, les histoires qu'il contiendrait auraient peu de valeur : « Les passions romaines ne sont pas des documents historiques, mais appartiennent à la littérature... Elles ne représentent à aucun titre une élaboration de l'imagination populaire. Ce sont des compositions de caractère livresque et nullement une sorte de codification des traditions répandues dans la foule au sujet des sanctuaires

(1) Hippolyte Delehaye, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*; in-8° de 273 pp., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1936.

de la banlieue de Rome » (pp. 14-15). Il va sans dire que le P. Delehaye ne se contente pas de cette affirmation : il en fournit les preuves, et au terme d'un long et minutieux examen, il est amené à conclure : « La matière historique contenue dans les longs récits du légendier romain peut tenir en une seule ligne : une date, un nom, une route romaine. Sur ce qu'on appelle l'histoire du martyr, ils ne nous apprennent rien » (p. 41).

Application de ces conclusions est faite ensuite aux passions des saints de novembre et de décembre, du moins des plus célèbres d'entre eux : les quatre Couronnés, sainte Cécile, saint Clément, sainte Félicité, saint Piménius et sainte Bibiane, les martyrs grecs, sainte Anastasie, sainte Eugénie. Nous n'oserions pas conseiller la lecture de ces pages courageuses à ceux qui redoutent l'histoire toute simple et lui préfèrent les merveilles des récits légendaires; car on y apprend des choses presque déconcertantes au premier abord, non seulement sur saint Clément et l'émouvant récit du temple de marbre bâti par les anges au milieu de la mer, mais sur sainte Cécile elle-même et sur les difficultés que présentent les récits relatifs à l'invention et à la translation de ses reliques. « Sainte Cécile est si célèbre dans l'Église, sa légende a été si souvent racontée, que beaucoup de personnes ne peuvent se faire à l'idée qu'il règne quelque obscurité dans l'histoire de son martyre et des origines de son culte, que le dernier mot n'ait pas été dit à ce sujet dans de gros livres et que la critique ait encore le droit de discuter de questions définitivement résolues » (p. 73). N'est-ce pas en réalité témoigner d'un vrai respect à l'égard des saints que d'essayer de les montrer tels qu'ils ont vécu et tels qu'ils sont morts, au lieu de les entourer d'une atmosphère de légende?

L'étude du R. P. Delehaye est suivie de l'édition de quelques textes que l'on sera heureux d'avoir sous la main : passion de sainte Cécile, passion de sainte Anastasie (en latin et en grec), passion de saint Piménius, passion de saint Pasteur. Il ne s'agit pas encore d'une édition définitive, car un petit nombre seulement de manuscrits ont été retenus; cependant les exemplaires éliminés ne nous apprendraient rien qui mérite d'être conservé. Les textes ainsi publiés achèvent de donner tout son prix à la nouvelle contribution que le R. P. Delehaye apporte ainsi à l'hagiographie.

IV. — Qui ne connaît pas la passion des saintes Perpétue et Félicité et de leurs compagnons? Ce texte est un des monuments les plus remarquables de l'ancienne littérature hagiographique, un des plus sûrs aussi, puisqu'il renferme des passages écrits par les martyrs eux-mêmes avant leur supplice. Sans doute, il soulève encore bien des problèmes : nous possédons deux recensions de la Passion, l'une en grec, l'autre en latin; de ces deux textes, quel est l'original, et dans quelles conditions a été faite sa traduction? A côté de la Passion, nous connaissons des Actes qui racontent sensiblement les mêmes faits, mais qui paraissent bien dériver de la Passion : à quelle époque remontent les Actes et pourquoi ont-ils été composés? Les parties rédigées par les martyrs sont encadrées par une introduction et une conclusion, qui présentent des caractères particuliers, et dans lesquelles on croit surtout retrouver des marques non équivoques de montanisme : l'auteur de ces passages ne serait-il pas Tertullien lui-même? Toutes ces questions ont déjà été étudiées, mais sans avoir reçu jusqu'à présent de réponse définitive; elles méritent donc d'être reprises dans un ouvrage d'ensemble.

Mais il faut d'abord posséder un bon texte critique de la Passion. Si difficile qu'il puisse être de le croire, il n'existait pas encore jusqu'à présent d'édition pleinement satisfaisante de ce morceau capital. M. van Beek a eu le courage d'entreprendre le travail d'édition et de le mener à bonne fin en un ouvrage que l'on peut regarder comme un modèle d'érudition (1). La patience de l'auteur a d'ailleurs trouvé sa récompense, puisque, grâce à elle plusieurs manuscrits nouveaux ont été mis au jour et que nous pouvons suivre désormais, tout au moins dans ses grandes lignes, l'histoire du texte.

Une longue introduction nous fait connaître en détail tout ce qui concerne les manuscrits et leur ordonnance en familles, leur valeur respective, les éditions antérieures, les relations entre les textes grec et latin et l'auteur probable de la Passion. Les mêmes questions sont ensuite étudiées à propos des Actes. Enfin, les principaux témoignages de l'antiquité

(1) *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, volumen I, edidit C. I. M. I. van Beek; in-8° de 166*-159 pp., avec 9 pl. phototypiques, Nimègue, Dekken et van de Vegt, 1936.

relatifs à nos saints sont soigneusement reproduits. La seconde partie du volume est consacrée aux textes eux-mêmes et aux *indices* : ceux-ci sont des plus soignés; ils pourront rendre des services considérables à l'historien de la langue.

Dès maintenant, M. van Beek nous annonce un second volume qui étudiera en détail les problèmes historiques et littéraires posés par les Actes. Nous aurons ainsi un véritable monument élevé à la gloire des martyrs de Carthage.

V. — Nous avons signalé déjà la première partie des précieux *indices* aux œuvres de Clément d'Alexandrie, que M. O. Staehlin s'est imposé le devoir de préparer et de publier. L'ouvrage est maintenant achevé. Aux tables des noms propres, des citations, des *initia*, a succédé la table des mots et locutions, qui a paru en deux fascicules : le savant éditeur peut enfin jouir de son œuvre : il a élevé un monument (1).

On reste, à vrai dire, confondu devant l'immensité de la tâche et devant la manière admirable dont elle a été accomplie. Le premier mouvement est de se demander à quoi cela sert-il. Bien vite, on se rend compte de la sottise d'une telle question, car il suffit de feuilleter ces tables pour se rendre compte des services qu'elles peuvent rendre. Voulons-nous savoir ce que pense Clément de l'apathie? Tous les passages où figure ce mot sont notés, avec les diverses nuances qu'il est susceptible de recevoir. Quel emploi Clément a-t-il fait du mot *theos*, ou, ce qui revient au même, ce qu'il pense de Dieu et des dieux? En de longues colonnes s'alignent des références méthodiquement classées, si bien que toute une philosophie religieuse s'y esquisse modestement. Ce qu'est pour Clément le mystère? Nous sommes tout de suite renvoyés aux passages à consulter; et nous avons mieux que des chiffres de pages, mais des indications sémantiques pour guider nos recherches. M. Staehlin a donné là un admirable témoignage de patience. Il faut, de tout cœur, le remercier, et remercier aussi la maison d'édition Hinrichs, qui a si magnifiquement édité ce précieux volume.

(1) *Clemens Alexandrinus :* Register, hrsg. van O. Staehlin. *Wort- und Sachregister*; in-8° de p. 199 à p. 828, Leipzig, Hinrichs, 1936.

VI. — Le tome III de l'*Histoire de l'Église* publiée sous la direction de M. A. Fliche et de Mgr Martin couvre la période comprise entre la paix de l'Église et la mort de Théodose le Grand (1). Période relativement brève, lorsqu'on envisage la durée, puisqu'elle ne couvre pas tout à fait quatre-vingts ans; mais d'une importance capitale dans la vie du christianisme. La grande persécution est à peine achevée que l'Église reçoit des empereurs Licinius et Constantin la pleine liberté; Constantin lui-même se convertit et devient le protecteur de la religion que ses prédécesseurs avaient en vain cherché à abattre. Cependant l'unité chrétienne ne tarde pas à être mise en péril. Si le schisme donatiste reste localisé à l'Afrique, l'hérésie arienne, bien que condamnée par le concile de Nicée en 325, envahit tout l'Orient; et même lorsque Constance est devenu seul empereur, elle devient la religion officielle, la seule tolérée, et les évêques d'Occident, lorsqu'ils veulent demeurer orthodoxes, subissent à leur tour les rigueurs de l'exil. Après la mort de Julien, Valens, qui règne en Orient, y maintient ses faveurs à l'arianisme, tandis que l'Occident se ressaisit sous Valentinien et Gratien. Il faut l'avènement de Théodose pour rétablir l'unité chrétienne et assurer la victoire de l'orthodoxie.

La rédaction de ce volume a été confiée à MM. Jean-Remi Palanque, maître de conférences à l'Université de Montpellier, Pierre de Labriolle, professeur à la Sorbonne et G. Bardy. Ces noms sont connus de tous ceux qui s'intéressent à l'antiquité chrétienne; ils suffisent à garantir la valeur de l'ouvrage. M. Palanque étudie les difficiles problèmes relatifs à la conversion de Constantin et à la paix de l'Église, puis la situation des Églises d'Occident au milieu du IV^e^ siècle, les métropoles ecclésiastiques à la fin du IV^e^ siècle, l'expansion chrétienne, le catholicisme religion d'état. A M. Bardy est réservée l'histoire de l'hérésie arienne, de sa naissance, de ses variations et de son déclin.

L'historien de la spiritualité s'arrêtera surtout sur les chapitres, rédigés de main de maître, par M. de Labriolle. Voici

(1) *Histoire de l'Église*, t. III. *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, par J.-R. Palanque, P. de Labriolle, G. Bardy; in-8° de 539 pp., Paris, Bloud et Gay, 1936.

tout d'abord quelques pages consacrées à la situation respective du christianisme et du paganisme au milieu du IV^e^ siècle : on y apprend comment le paganisme conservait encore à cette époque de puissants appuis dans les hautes classes de la société et chez les intellectuels. Vers la fin du IV^e^ siècle, la situation tend à se renverser. M. de Labriolle étudie avec soin les origines du monachisme, et, tout en rappelant que l'ascétisme répond à certaines exigences de la nature humaine, il met en relief l'originalité foncière du monachisme chrétien ; plus loin les pages relatives au monachisme et à l'opinion méritent d'être soulignées. Les deux chapitres sur la morale et la spiritualité et sur la culture chrétienne ne sont pas moins remarquables. On y trouve une foule d'aperçus nouveaux, exposés avec une érudition très sûre et en un style coulant qui apparente la contribution de M. de Labriolle aux œuvres classiques de nos meilleurs écrivains.

VII. — Dans la pénombre qui nous dissimule presque entièrement l'histoire de l'Église au cours des quarante dernières années du III^e^ siècle, apparaît une figure mystérieuse, celle de saint Lucien d'Antioche. Nous savons de lui qu'il fut martyr et mourut à Nicomédie le 7 janvier 311, presque à la fin de la grande persécution. Nous savons aussi qu'Arius et les plus célèbres de ses disciples se réclamèrent de lui comme de leur maître commun. Nous savons enfin qu'avant la fin du IV^e^ siècle, on le regardait comme l'auteur de multiples travaux exégétiques et surtout d'une recension nouvelle des Septante, sinon du Nouveau Testament. Ce sont là quelques clartés qui ne rendent que plus irritantes les ténèbres environnantes.

Après quelques autres, M. G. Bardy a essayé de résoudre les problèmes soulevés par la personne et l'œuvre de Lucien (1). Il étudie successivement les sources de la vie de Lucien, l'histoire de Lucien, le symbole et l'apologie attribués à Lucien, les travaux scripturaires de Lucien. Il croit pouvoir montrer que le maître d'Antioche est toujours resté fidèle à la grande Église et n'a jamais subi la peine de l'excommunication,

(1) Gustave Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*; in-8° de VIII-378 pp., Paris, Beauchesne et ses fils, 1936.

comme un autre Lucien, dont parle saint Alexandre d'Alexandrie, sans grands détails d'ailleurs.

M. Bardy étudie ensuite les disciples de Lucien, et spécialement les plus célèbres d'entre eux, Arius, Eusèbe de Nicomédie et Astérius le sophiste. Il s'attache surtout à rassembler les fragments de leurs œuvres, laissant à de plus habiles et à de plus savants le soin de les commenter. Tel quel son livre pourra, il l'espère du moins, rendre quelques services aux historiens de l'Église ancienne.

VIII. — L'édition des œuvres de saint Athanase entreprise sous les auspices de l'Académie de Berlin se poursuit, plus lentement peut-être qu'on ne le désirerait, mais avec une régularité qui est un garant de la valeur du travail. Le fascicule 4, qui a récemment paru, nous donne les derniers documents annexés au *De decretis*, le *De sententia Dionysii*, et les premiers chapitres de l'*Apologia De fuga sua* (1). Il est inutile de revenir sur le soin avec lequel sont édités ces textes et sur l'intérêt des notes qui les accompagnent. Il n'y a guère que des références dans ces notes, mais elles sont extrêmement suggestives et de nature à rendre les plus grands services à l'historien.

IX. — Saint Athanase apparaît dans l'histoire comme le grand défenseur du dogme de Nicée. A certains moments, il paraît même être seul à soutenir l'œuvre accomplie par le grand concile. Cependant, le mot le plus caractéristique du symbole de Nicée, le terme *homoousios*, consubstantiel, n'apparaît que très rarement dans ses œuvres, si bien que l'on peut se demander la raison de ce silence apparemment extraordinaire. Depuis un certain nombre d'années, quelques historiens du dogme, surtout en Allemagne, ont cru trouver les indices d'une évolution doctrinale dans les œuvres d'un grand évêque d'Alexandrie. Après avoir interprété au sens strict le dogme de Nicée, Athanase en serait arrivé, sous diverses influences, à accepter la thèse des homéousiens, et le point décisif de cette évolution serait à chercher au concile d'A-

(1) *Athanasius Werke :* II^ter^ Band, erster Teil, *Die Apologien*; 2. *De sententia Dionysii*; 3. *Apologia De fuga sua*, von H. G. Opitz; in-4° de 41-80 pp., Berlin, Walter de Gruyter, 1936.

lexandrie de 362 qui a autorisé l'usage de la formule : « une seule essence et trois hypostases dans la Trinité ».

M. Hauret, professeur au grand Séminaire de Luçon, vient de soumettre le problème à un nouvel examen dans une thèse de doctorat qu'il a présentée à l'Université grégorienne de Rome (1). Il est permis de souligner que ce travail est un fruit de la récente constitution *Deus scientiarum*, et de s'en féliciter, car il apporte une contribution intéressante à l'étude du vocabulaire et des idées de saint Athanase. M. Hauret met en relief l'importance de l'expression : Le propre Verbe de la substance du Père, dans les œuvres de l'évêque d'Alexandrie, et particulièrement dans les discours contre les Ariens. Cette expression pourrait, à la rigueur, s'expliquer dans le sens de la consubstantialité spécifique; mais, lorsqu'on la replace dans son contexte, on s'aperçoit rapidement que la doctrine d'Athanase sur la nature divine, simple et indivisible, réfractaire à toute composition ou juxtaposition, non seulement confirme les analogies en faveur de l'identité numérique, mais exige cette identité numérique. L'auteur explique d'ailleurs que la rareté du terme *consubstantiel* chez Athanase se justifie assez par les origines assez troubles de ce mot et par les exigences de la polémique contre les Ariens. Toute sa discussion est menée avec minutie ; elle aboutit à des résultats qui, pour n'être pas inattendus, n'en sont pas moins précieux à enregistrer.

X. — Les travailleurs de langue anglaise n'avaient pas encore, jusqu'à ces tout derniers temps, une biographie vraiment satisfaisante de saint Ambroise. La lacune est désormais comblée, grâce à M. F. Holmes Dudden (2). Nous devions déjà à cet auteur une histoire de saint Grégoire le Grand : la vie de saint Ambroise qu'il vient de publier ne dément pas les espérances qu'aurait pu faire concevoir son premier ouvrage.

M. Dudden, à vrai dire, ne se borne pas à raconter la vie

(1) Ch. Hauret, *Comment le défenseur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée?* In-8° de VIII-103 pp., Rome, Pontificia universitas Gregoriana, s. d. (1936).

(2) F. Holmes Dudden, *The life and times of St Ambrose*; 2 vol in-8° de X-755 pp., Oxford, at the Clarendon Press, 1935; 35 sh.

de l'évêque de Milan ; il la replace dans son cadre historique, et, à son occasion, il retrace le tableau du IV^e^ siècle finissant. Si l'empire d'Occident l'intéresse davantage, il peut d'autant moins se dispenser de tourner ses regards vers l'Orient que, pendant un temps, Théodose le Grand est le seul maître du pouvoir ; saint Ambroise, qui est son conseiller pour les affaires ecclésiastiques, se trouve par la force des choses amené à intervenir dans les questions orientales. Il était naturel que M. Dudden ne nous en laissât pas ignorer la complexité. Peut-être, si nous nous placions de notre point de vue français, trouverions-nous que l'auteur pousse quelquefois un peu loin l'amour de la digression. Mais on sait que nos voisins d'outre-Manche ont une autre manière que nous de concevoir l'unité de plan et de composition ; et par ailleurs, nous trouvons ici tant de renseignements accumulés sur la vie chrétienne, sur les usages, sur l'éducation, sur la liturgie, etc., que nous aurions mauvais gré à nous en plaindre.

La chronologie de la vie de saint Ambroise est très exactement fixée, sauf pour quelques détails secondaires, et, par ailleurs nous sommes admirablement renseignés sur le rôle du saint évêque dans toutes les affaires de son temps. M. Dudden se rencontre habituellement avec M. Palanque dans les jugements qu'il porte et dans la représentation des faits qu'il nous donne.

On appréciera surtout, du point de vue qui nous intéresse ici, les chapitres consacrés au moraliste et au théologien. On parle volontiers de saint Ambroise moraliste ; d'ordinaire, on passe beaucoup plus rapidement sur saint Ambroise théologien, parce que, dit-on, il n'a apporté aucune contribution originale à la pensée chrétienne et qu'il se contente le plus souvent de reproduire les idées des théologiens orientaux. Il y a là une exagération manifeste. S'il est vrai qu'Ambroise doive beaucoup aux Grecs, il fait autre chose que les copier, il commence par les assimiler, et il ne les utilise qu'après avoir pensé de nouveau leurs idées, à l'usage des Occidentaux. La théologie de la grâce et du péché lui doit beaucoup, et l'on ne doit pas oublier que saint Augustin a été longtemps l'auditeur et le disciple de l'évêque de Milan. Il est fort important pour nous de savoir ce qu'Augustin a pu apprendre de lui et comment il a été amené à modifier ici ou là des

enseignements de son maître. Peut-être y aurait-il lieu de faire quelques réserves sur telle ou telle interprétation proposée par M. Dudden. Il reste que nous devons à cet auteur une étude réellement compréhensive de la doctrine de saint Ambroise. On aura souvent l'occasion de recourir à son bel ouvrage.

XI. — Priscillien tient dans l'histoire de l'ascétisme chrétien une place à part. Il est moralement assuré que ce sont ses doctrines et ses pratiques qui sont condamnées par les canons d'un concile réuni à Saragosse le 4 octobre 380 : ce concile interdit certaines assemblées occultes où des femmes chrétiennes se rencontraient avec des hommes pour lire ou entendre des livres mystérieux ; il interdit de même le jeûne pratiqué le dimanche, la réclusion chez soi pendant les trois semaines qui précèdent l'Épiphanie, la coutume d'emporter l'Eucharistie hors de l'église, et diverses autres pratiques assez étranges.

Quelques années plus tard, le mouvement dont Priscillien était l'animateur avait fait des progrès assez considérables pour que l'on en fût ému hors de l'Espagne. On connaît la suite de l'histoire, et comment Priscillien lui-même et quelques-uns de ses principaux partisans subirent à Trèves la peine capitale, après avoir été condamnés comme hérétiques. Après leur mort, le priscillianisme déclina assez rapidement, bien qu'on en trouve encore des traces au milieu du V^e^ siècle.

Depuis la publication de la thèse de M. Babut, la question se pose de savoir si Priscillien a bien été hérétique ou si l'on n'a eu à lui reprocher qu'un ascétisme plus ou moins étrange. Le R. P. Adhémar d'Alès a cru devoir reprendre à son tour l'examen du problème. Il le fait avec sa science et son érudition coutumières dans un petit livre qui reproduit pour l'essentiel des articles parus naguère dans les *Recherches de Science religieuse* en y ajoutant d'utiles compléments (1). Ceux-ci rappellent les origines chrétiennes de la ville de Mérida, fixent la date de l'exécution de Trèves, et identifient la mystérieuse Galla dont parle saint Jérôme avec l'impéra-

(1) A. d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e^ siècle*; in-16 de 189 pp., Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1936.

trice Galla, épouse de Théodose. Ces appendices intéresseront surtout les spécialistes.

L'étude du P. d'Alès, si elle ne renouvelle pas la question priscillianiste, en éclaire du moins fort heureusement certains aspects. Elle établit sans conteste le caractère hérétique de la doctrine de Priscillien; elle reprend, avec un supplément de preuves, la thèse de Dom Morin sur l'attribution à Instantius des traités de Wurzbourg; elle étudie de près le mystérieux personnage de Bachiarius et formule à son sujet des remarques importantes. Ce sont là des acquisitions qu'il n'y a pas lieu de dédaigner.

XII. — Le problème du mal occupe dans la pensée de saint Augustin une place à part. De très bonne heure, celui qui devait devenir le grand docteur de la grâce a été angoissé par lui, et c'est en partie parce qu'il espérait en trouver la solution dans le manichéisme qu'il a adhéré à la secte, dont il est resté pendant plusieurs années le disciple fidèle. Ce n'est donc pas d'abord en tant que métaphysicien qu'Augustin a cherché à mieux comprendre ce qu'était le mal, d'où il venait, quelle place il tenait dans le monde, le point de vue où il se place est beaucoup plus concret, puisqu'il a commencé par souffrir dans son corps et dans son âme et qu'il s'agit pour lui d'éloigner des inquiétudes de tous les instants.

Après beaucoup d'autres, M. R. Jolivet, doyen de la Faculté de philosophie de Lyon, reprend l'examen du *Problème du mal d'après saint Augustin* (1). Le travail qu'il publie n'était pas inédit, puisqu'il avait déjà paru en 1929 dans un cahier des *Archives de philosophie*; mais il est assuré que, sous sa forme nouvelle, il atteindra un nombre plus grand de lecteurs et leur permettra d'étudier plus facilement la pensée du saint docteur. Les remaniements que l'auteur a cru devoir apporter à son travail sont de peu d'importance. Peut-être aurait-il pu profiter de l'occasion qui s'offrait à lui pour reconsidérer quelques aspects du problème. On trouve par exemple cité dans la bibliographie l'important ouvrage du R. P. Henri, *Plotin et l'Occident*, mais il ne semble pas qu'il

(1) Régis Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin*; in-16 de 169 pp., Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1936.

ait été fait usage de ce travail dans l'appendice consacré aux rapports de saint Augustin avec Plotin. Il faut en tous cas remercier M. Jolivet de ne pas avoir cédé à la tentation qu'il avoue et d'avoir reproduit en note les textes mêmes de saint Augustin auxquels il se réfère. Les textes sont empruntés à l'œuvre entier de l'évêque d'Hippone et il eût été difficile de les rechercher. Tout le monde aime bien aujourd'hui être à même de comprendre et de vérifier : la tâche ici sera particulièrement facile.

Ajoutons que M. Jolivet s'est appliqué à mettre en valeur surtout les principes de la solution augustinienne. On ne résout pas, dit-il, le problème du mal en détail; et si saint Augustin s'est trouvé conduit à proposer sur les différents maux qui affligent l'humanité telle ou telle hypothèse, il faut chercher sa pensée profonde à la fois dans la doctrine métaphysique dont il s'inspire et dans la révélation chrétienne qui donne à sa thèse sa forme essentielle. Peut-être aurait-on pu proposer une marche inverse. Cela importe peu. M. Jolivet nous donne une esquisse des plus intéressantes, et qui mérite de retenir l'attention.

XIII. — Saint Vincent de Lérins n'a pas fini d'intéresser les théologiens et les philosophes. On ne connaît guère de lui qu'un petit ouvrage, le *Commonitorium*, mais ce livret suffit à assurer sa gloire. Le R. P. José Madoz, qui avait déjà fait paraître une étude détaillée sur le concept de la tradition d'après saint Vincent de Lérins, nous donne aujourd'hui une traduction en langue castillane du *Commonitorium*, traduction accompagnée d'une introduction et d'un précieux commentaire (1).

Qu'il nous soit permis de commencer par l'expression d'un regret. Le R. P. Madoz nous donne si souvent, au bas des pages, le texte latin des passages qu'il traduit et commente qu'il s'en faut d'assez peu pour que nous trouvions dans son livre l'ouvrage entier de Vincent. Pourquoi ne nous a-t-il pas donné tout ce texte, qui rendrait de bons services à ses lecteurs? Au reste, cela est un détail. Il nous est bien difficile

(1) *El commonitorio de San Vicente de Lerins*, traduccion castellana con commentario y precedida de una introduccion, por el P. J. Madoz, S.J.; in-8° de XII-150 pp., Madrid, Ediciones A.B.F., 1935.

de juger de la valeur de la traduction castillane. Nous pouvons dire tout au moins que l'introduction examine avec soin tous les problèmes posés par le *Commonitorium*, en particulier le but de l'ouvrage et les adversaires qu'il combat : il faut bien reconnaître que saint Augustin est spécialement visé par saint Vincent. Le canon de la tradition, les maîtres autorisés, la tradition et la succession apostolique, l'importance du *Commonitorium* dans l'histoire de l'argument de tradition, telles sont les questions étudiées ensuite dans cette introduction. Le commentaire est copieux sans excès : il s'attache à la fois à être théologique, historique et philologique. On ne peut qu'en tirer grand profit.

XIV. — La règle de saint Benoît est bien vieille : elle n'a pas cessé de diriger l'existence de milliers de religieux, qui, depuis des siècles, s'efforcent de réaliser l'idéal qu'elle leur propose ; elle n'a pas cessé non plus d'être présentée aux laïques eux-mêmes qui désirent poursuivre dans le monde leur marche vers la perfection. Notre temps en particulier lui a voué une admiration profonde, et bien nombreuses sont les œuvres qui, depuis quelques années, lui ont été consacrées. Éditions, traductions, commentaires se succèdent presque sans interruption. Rien ne témoigne mieux peut-être du renouveau de la vie spirituelle et de son orientation franchement traditionnelle.

Aujourd'hui, c'est le R. P. Dom Chauvin, prieur de Sainte-Marie de Paris, qui se fait notre introducteur auprès du saint patriarche (1). Quel joli livre est le sien, et comme on serait heureux de pouvoir le présenter en détail ! Mais il faut faire bref, et, après tout, cela vaut peut-être mieux, car les lecteurs de Dom Chauvin n'auront pas eu d'abord à passer par l'intermédiaire d'un commentateur maladroit. Il y a tout d'abord une préface de Maurice Brillant, qui, comme chacun sait, est oblat de saint Benoît et l'est avec ferveur : préface alerte, spirituelle, profonde aussi. Brillant seul était capable de l'écrire. Puis le livre, commentaire de la règle ; l'humilité de Dom Chauvin cherche à faire disparaître l'exégète : comment y réussirait-elle ? celui-ci est trop plein de son sujet, trop

(1) Dom Paul Chauvin, *Saint Benoît nous parle* ; in-16 de xx-288 pp., Paris, Bloud et Gay, 1936.

parfait connaisseur de la règle, pour qu'on ne le retrouve pas derrière ses explications. Tout y est, depuis la crainte et la hiérarchie des craintes jusqu'aux engagements du moine et aux possibilités de la règle. Le style est simple, comme il convient, l'exposé séduisant. Pourquoi ne nous laisserions-nous pas aller et ne nous mettrions pas tous à l'école de saint Benoît?

XV. — Nous savons peu de choses sur la propagation du christianisme parmi les Arabes nomades. Les historiens grecs de l'Église ne nous renseignent guère à ce sujet; les écrivains arabes sont trop tardifs et portent davantage leur attention sur les villes. Il faut chercher beaucoup en des documents fort dispersés pour trouver somme toute de très maigres données. Naguère, dans un article remarquable du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, M. le chanoine Aigrain s'était efforcé de recueillir ce qu'il est possible de savoir à ce sujet; il étudiait même tout ce qui concerne l'Arabie et les Arabes, en prenant ces mots dans le sens le plus large.

Le R. P. Henri Charles, S. J., reprend l'examen du problème, dans un volume uniquement consacré aux Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien (1). Ce volume, fruit de longues recherches, est des plus intéressants, et la bibliographie critique par laquelle il s'ouvre rendra de grands services, bien qu'on s'étonne un peu de ne pas y voir l'indication de l'article de M. Aigrain, assurément le travail le plus complet paru jusqu'à ce jour dans le domaine étudié par le R. P. Charles.

Le premier chapitre est celui qui retiendra le plus l'attention des historiens de la spiritualité : on y trouve de nombreux détails sur les sanctuaires et le culte de saint Serge et sur l'influence des moines dans l'œuvre de conversion des Arabes. Il faut également noter la conclusion qui peut être importante à retenir : « Non contente de s'installer solidement sur le Limes parmi les sédentaires, au point d'y faire

(1) R. P. Henri Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire* (bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, t. LII); in-8° de XII-114 pp., Paris, E. Leroux, 1936.

figure à côté des Églises rivales, non contente de s'établir à tous les points du désert où l'eau et les nœuds de pistes étaient capables d'attirer les populations, l'Église jacobite sut par surcroît, pendant près de trois cents ans, du VI[e] au IX[e] siècle de notre ère, d'Ahudemmé jusqu'aux derniers évêques des tribus, faire vivre une chrétienté proprement nomade, phénomène unique dans l'histoire de l'Église. De ce succès, la raison est que, seule, l'Église jacobite réussit à envoyer assez de prêtres au désert : les ordinations en masse faites par les fondateurs du jacobitisme permirent probablement de doter les fractions de tribus chrétiennes d'un ou de plusieurs prêtres capables de les accompagner dans leurs pérégrinations » (p. 97). La citation est longue. Il n'était guère possible de l'abréger, et l'on voit sans peine les perspectives qu'elle ouvre devant nous.

Dijon.

GUSTAVE BARDY.

Jésus et son message devant nos contemporains (1)

Nous sommes à la fin d'une vague *rationaliste* où la négation a priori du surnaturel écartait l'idée même de la divinité du Christ. Un courant *moniste* a réintégré en quelque manière l'idée de Dieu dans le rationalisme en divinisant le monde, ou en faisant de Dieu la projection métaphysique de ce qu'il y a d'infini dans notre âme. Dans cette conception, le Nazaréen est seulement l'homme prodigieux qui a expérimenté cet aspect divin de l'homme et en a apporté au monde la révélation.

Cependant le courant de la pensée contemporaine, échappant totalement au rationalisme, évolue vers un anti-intellectualisme où la vie, l'élan vital, devient le seul critère de vérité : l'homme vrai est celui qui sait déployer toutes ses énergies dans l'action, celui qui se dresse fier et courageux. A ce héros nietzschéen, on oppose un Christ pâlot qui vient prêcher les vertus de résignation et d'humilité, et dont le paradis ne serait qu'un « hôtel céleste des Invalides ».

Karl Adam montre, au contraire, que le christianisme authentique est une *conception héroïque de la vie*; être chrétien, c'est, à la suite du Christ, ce magnifique Fils de l'homme, entrer dans la plus belle voie de la grandeur d'âme.

Nous sommes déçus en voyant que la conférence s'arrête là; les autres œuvres de Karl Adam nous laissaient espérer que l'auteur allait poursuivre dans cette voie si bien ouverte et nous montrer le Christ apportant la plénitude de vie divine à nos contemporains si avides de vigueur vitale.

Mais nous oublions qu'il ne s'agit que d'une conférence destinée à faire tomber des préjugés, et d'une conférence à des Allemands.

(1) Karl Adam, *Jésus et son message devant nos contemporains* (conférence traduite par E. Ricard). Casterman, 1936.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME I.

JANVIER 1937-MARS 1937

Études

G. Bardy. — Le sacerdoce et les missions de l'âge apostolique ..... [86]
P. Duvigneau. — L'âme du Corps mystique..... [65]
R. Gar.-Lagrange. — L'illumination spéciale du Saint-Esprit ..... [113]
J. Huijben. — Y a-t-il une spiritualité flamande ?..... [129]
O. Leroy. — De la multiplication miraculeuse des biens.... [148]
M. Mellet. — Marie Mère de Dieu selon saint Albert le Grand ..... [1]
H.-D. Noble. — Le probabilisme..... [30]

Chroniques

G. Bardy. — Spiritualité ancienne..... [172]
M.-J. Congar. — Une théologie de la mystique..... [46]
M. Langlois. — Thomas Hemerken et l'*Imitation*..... [122]
I. Mennessier. — Vie chrétienne et vie divine..... [126]
H.-D. Simonin. — Spiritualité moderne..... [51]

Bibliographie

K. Adam. — Jésus et son message devant nos contemporains. [190]
A. d'Alès. — Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle..... [184]
M. Aron. — Prêtres et religieuses de N.-D. de Sion..... [57]
G. Bardy. — Recherches sur saint Lucien d'Antioche..... [180]
I. van Beek. — Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis.. [177]
E. Boeminghaus. — L'ascèse des Exercices spirituels de saint Ignace ..... [61]
H. Charles. — Le christianisme des Arabes sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire..... [188]

P. Chauvin. — Saint Benoît nous parle..... [187]
J. Chuzeville. — Les mystiques allemands du XIII^e^ au XIX^e^ siècle ..... [61]
L. Cristiani. — La merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises ..... [53]
J.-N. Danzas. — L'itinéraire religieux de la conscience russe ..... [63]
H. Delahaye. — Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et décembre..... [175]
A.-J. Festugière. — Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur ..... [172]
N. Flew. — The Idea of Perfection in Christian Theology. [51]
A. Gardeil. — La vraie vie chrétienne..... [126]
Ch. Hauret. — Comment le défenseur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée..... [182]
F. Holmes Dudden. — The life and times of S. Ambrose.. [182]
P. Imbart de la Tour. — Les origines de la Réforme..... [52]
R. Jolivet. — Le problème du mal d'après saint Augustin. [185]
E. Jovy. — Études pascaliennes. IX : Le journal de M. de Saint-Gilles ..... [58]
L. de Lacger. — Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique ..... [174]
A. Latreille. — Le catéchisme impérial de 1806..... [59]
E. Lecouturier. — La visitation..... [56]
— Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII^e^ siècle..... [55]
M.-H. Lelong. — Les Dominicaines des prisons..... [57]
A. Lemonnyer. — Notre vie divine..... [126]
P.-J. Madoz. — Il commonitorio de San Vicente de Lerins. [186]
M. Marie du Saint-Sacrement. — Œuvres de saint Jean de la Croix. T. II : La Nuit obscure, Le premier cantique spirituel ..... [60]
F. Martin. — L'Imitation de Jésus-Christ..... [122]
H. G. Opitz. — Athanasius Werke..... [181]
R. Palanque, P. de Labriolle, G. Bardy. — Histoire de l'Église. T. III : De la paix constantinienne à la mort de Théodose..... [179]
P. Renaudin. — Une grande mystique française au XVII^e^ siècle : Marie de l'Incarnation..... [54]
D. Staehlin. — Clemens Alexandrinus..... [178]
A. Stolz. — Theologie der Mystik..... [46]
S. Thomas d'Aquin. — Somme Théologique : La charité, t. I. Trad. H.-D. Noble..... [127]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).